Evangelische Glaubenslehre.

Evangelische Glaubenslehre

nach

Schrift und Erfahrung

von

Hermann Plitt.

Christus Alles in Allen. Col. 3, 11.
In ihm war das Leben und das Leben
war das Licht der Menschen. Joh. 1, 4.

Erster Band.

Gotha.
Verlag von Friedrich Andreas Perthes.
1863.

Vorwort.

Die Wahrheit der Warnung des Jakobus: „Es unterwinde sich nicht Jedermann Lehrer zu sein“, empfindet wol Niemand mehr, als Der, welcher durch Veröffentlichung einer Gesammtdarstellung der christlichen Glaubenslehre dieses Lehramt in dem weitesten Kreise über sich nimmt. Und selbst dann, wenn nicht Viele auf seine Lehre zu hören bereit sein sollten, behält für ihn das angeführte apostolische Wort gerade in seiner ursprünglichen Gestalt volle, ja zwiefache Geltung: „Wollet nicht Viele Lehrer sein“. Denn wenn auch der Lehrer, dessen Wort wenig gehört wird, eben deshalb schlimmsten Falls nur wenig Schaden durch das anrichten wird, worin er gefehlt hat, so müßte die wenige ihm geschenkte Aufmerksamkeit ihm doch immer die Frage nahe legen, ob er nicht wenigstens etwas Ueberflüssiges gethan habe, weil viele Andere Dasselbe schon vor ihm gethan und besser gethan haben.

Der Verfasser der vorliegenden Schrift kann sein Hervortreten mit derselben den erwähnten Warnungsstimmen gegenüber nur dadurch rechtfertigen, daß er gerade dieses theologische und speciell dogmatische Lehramt in seinem engeren Kreise schon eine geraume Zeit hindurch berufsmäßig zu verwalten hat, und ein Jeder, der in solcher Lage ist, früher oder später das begründete Bedürfniß empfindet, die Früchte seiner Arbeit auch einem weiteren Kreise zur Beurtheilung vorzulegen,

nm auf diesem Wege eine fördernde Anregung und Belehrung zu empfangen. Zugleich muß ja in der That gesagt werden, daß gerade aus der Brüdergemeine, dem kirchlichen Kreise, welchem der Verfasser angehört und dient, bisher nicht eben „Viele“ in dieser Form, der dogmatisch wissenschaftlichen, als Lehrer aufgetreten sind, so daß ihn das apostolische Warnungswort in diesem Sinne nicht trifft.

Dazu kommen aber auch unmittelbar praktische Rücksichten auf den Beruf des Schreibers als Lehrer der Theologie und zunächst der Dogmatik. Es ist immer ein Vortheil für die Zuhörer, wenn sie des lästigen Nachschreibens durch ein gedrucktes Compendium überhoben werden, welches dann einer lebendigeren und freieren Behandlung des Gegenstandes offenen Raum gibt. Auch muß der Vortragende selbst, wenn er in seiner Bearbeitung des Lehrstoffes nicht mechanisch zu Werke gegangen, sondern in der Schule des Geistes nach Schrift, Erfahrung und Denken doch mit der Zeit in manchen Punkt tiefer eingedrungen ist, bei dem Gedanken an seine Zuhörer in früheren Jahren wünschen, ihnen Dies und Jenes besser verarbeitet darbieten zu können, als er es damals vermocht hatte. Dies ist auch bei der Herausgabe dieses Buches dem Verfasser ein ganz besonders nahe liegender und bestimmender Wunsch. Diesen lieben jüngeren Brüdern und Mitarbeitern im Herrn sei daher zu allererst die hier dargebotene Gabe in herzlicher Liebe und mit den besten Segenswünschen für ihr Wirken gewidmet. Ihnen gegenüber bedürfte es keiner weiteren Worte, aber für andere Leser sei noch Folgendes hinzugefügt.

Diese Darstellung der evangelischen Glaubenslehre geht nicht nur äußerlich aus der Brüdergemeine hervor. Der Verfasser ist, obwohl nicht fremd im Gebiete unserer gegenwärtigen evangelischen Glaubenstheologie und so manchen Trägern derselben zum innigsten Danke verpflichtet, doch ursprünglich in der Brüdergemeine heimisch, ist in ihr geboren und erzogen, hat in ihrer Schule seine erste theologische Bildung und die bestimmende Richtung des theologischen Denkens erhalten, und muß, was noch mehr ist, mit Dank gegen G-tt bekennen, daß ihm auch für sein gesammtes christliches Glaubens- und Erfahrungsleben das Beste aus dieser heimathlichen Quelle zugeflossen ist. Im Geiste der Brüdergemeine stellt diese Entwickelung der evangelischen Glaubenslehre sich dar als geschöpft aus „Schrift und Erfah-

rung“, was kein rechter evangelischer Theologe dahin mißverstehen wird, als sollte dadurch nach der Weise der römischen Tradition eine zweite Erkenntnißquelle der heiligen Schrift nebengeordnet oder gar über sie gestellt werden. Dies Princip ist vielmehr zugleich das ächt reformatorische, und der Inhalt der Lehrdarstellung selbst legt wider ein solches Mißverständniß klares Zeugniß ab. Diese Ueberschrift soll nur sagen, daß dieselbe sich weder auf ein einseitiges Schriftprincip gründet, sei es in treugemeinter, aber buchstäblich gesetzlicher Weise, wie dies besonders in der reformirten Kirche oft der Fall ist, sei es in der Weise der subjektivistischen und eklektischen Theologie, welche sich gern als die protestantische κατ᾽ ἐξοχήν bezeichnet, aber die Schrift nur zum Aushängeschild braucht, um ihre Entfremdung auch von allem Erbgut ächter kirchlicher Lehrwahrheit zu verdecken — noch andererseits auf ein unprotestantisches und unevangelisches, mechanisch traditionelles Confessionsprincip, welches der Schrift und dem Geiste Gottes zu nahe tritt und die christliche Persönlichkeit in ihrem Glauben und Denken willkürlich und abermals gesetzlich bindet an eine menschliche Autorität, wozu die lutherische Kirche mehr hinneigt.

Alles dies entspricht geschichtlich und principiell nicht dem Geiste der Brüdergemeine, aus deren Schule diese Lehrdarstellung entsprungen ist. Im Verlaufe derselben ist auf die Brüdergemeine, besonders auf Zinzendorf und Spangenberg, vielfach Rücksicht genommen, die leitenden Grundgedanken des Systems sind ihrem eigentlichen Lebensgehalte nach alle mehr oder weniger den tiefen Geistesblicken des Ersteren entnommen oder durch ihn angeregt, die specielle dogmatische Ausführung und zusammenfassende Gestaltung des Ganzen findet sich bei aller Verschiedenheit in Ton und Ausdrucksweise meist in naher Uebereinstimmung mit Spangenbergs Idea fidei fratrum, so wenig nach den Principien dieser Männer selbst und der Brüdergemeine der Eine oder der Andere irgend als gesetzlich bindende Autorität für den Dogmatiker dasteht. Leser, welche die Schriften Beider kennen, werden das eben Gesagte bestätigt finden, und solche Leser, wie der Verfasser sie sich wünschen muß, werden nicht begehren, daß er sich über dies sein Verhältniß zu diesen Zeugen Christi in der evangelischen Kirche weiter rechtfertige, oder darum, weil ihre Namen auf theologisch wissenschaftlichem Gebiete sonst wenig genannt werden, und die Brüderge-

meine überhaupt gewöhnlich als „wissenschaftlos“ gilt, sich dafür entschuldige, daß er dieses Kreises öfters gedacht hat, in welchem der Herr ihn berufen.

Um so mehr aber muß hier dies bestimmt ausgesprochen werden, daß, so nahe und innig in objektiver und subjektiver Hinsicht das Verhältniß dieser dogmatischen Arbeit zur Brüdergemeine und ihren Gründern sein mag, gleichwohl der Inhalt derselben nicht ein wissenschaftliches Bekenntniß der Brüderunität als Kirche, oder auch nur ihres deutschen Theiles ist, sondern lediglich dasteht als der Ausdruck der individuellen christlich theologischen Ueberzeugung des Autors.

Ein Bekenntniß kann nur die Kirche als solche ablegen, das müßte nach der Verfassung der Brüderunität durch ihre Synode geschehen, nicht aber durch einen Einzelnen. Ein solches Bekenntniß der Kirche als solcher aber ist seinem Begriffe nach nicht ein eigentlich wissenschaftliches, am wenigsten nach den Principien der Brüderunität, sondern vielmehr wesentlich praktischer Natur, lebendiges Zeugniß der Gemeine. Dies allein genügt, um hier allen etwa möglichen Mißverständnissen vorzubeugen.

Eine jede individuelle wissenschaftliche Lebensäußerung nun fordert ihrem Begriffe nach eine gewisse Freiheit der Bewegung und hat dazu, auch gegenüber der vollen Pflicht wesentlicher Treue gegen das kirchliche Bekenntniß als solches, ihr gutes, göttliches Recht. Sie müßte in der That eine unlebendige sein, wenn sie gar nichts Eigenthümliches enthielte, und die hier gegebene Lehrentwickelung enthält im Einzelnen wirklich Manches, was wenigstens mit dem herrschenden Lehrtypus der Brüdergemeine auf homiletischem und katechetischem Gebiete nicht übereinstimmt. Nach Innen bedarf dies, so lange die Brüdergemeine ihren geistigen Standpunkt, ihr pneumatisches Tropenprincip, das Princip der Einheit in der Mannigfaltigkeit nach Philipper 3, 15. versteht und bewahrt, keiner ausführlichen Rechtfertigung. Wir wollen bekenntnißmäßig Alle miteinander wachsen in der Erkenntniß des Sohnes Gottes, im Verstande am Geheimnisse Christi (Eph. 4, 13; 3, 4.), bis daß wir ein vollkommener Mann werden in Ihm, der das Haupt ist. Nur darum dürften vielleicht kritische Leser aus dem Kreise der Brüdergemeine noch zu bitten sein, daß sie doch nicht ver-

gessen mögen, wie es eben eine wissenschaftliche Darstellung der Glaubenslehre ist, welche sie hier vor sich haben, eine solche aber nie mit einer Predigt oder einem Katechismus verwechselt werden darf. Die ganze, in ruhiger Objektivität hingestellte und in ihrem organischen Zusammenhange entfaltete Wahrheit des Evangeliums, welche den Inhalt und Zielpunkt der christlichen Gnosis ausmacht, ist in dieser Gestalt nie das unmittelbar praktisch Brauchbare. Die rechte praktische Darstellung, zumal in der Predigt, hat immer auch pädagogische und apologetisch-polemische Rücksichten zu nehmen und bewegt sich daher fast mit Nothwendigkeit in freier unsystematischer Mannigfaltigkeit, ja sogar meistens in einer gewissen lebensvoll kräftigen Einseitigkeit. Eben deshalb nun bedarf sie immer einer breiten und festen theologisch-wissenschaftlichen Grundlage zu steter Selbstberichtigung und Bewahrung vor falschen Wegen, und beide, die dogmatische nnd die homiletische, die wissenschaftliche und die praktische Behandlung der Lehre gehören daher untrennbar zusammen. Aber beide dürfen gleichwohl nie verwechselt werden, wenn nicht beide darunter gleichermaßen leiden und in ihrer gottgeordneten Eigenthümlichkeit verkümmert werden sollen. Dies möge denn der mehr praktisch gerichtete Leser auch hier nicht vergessen, dann wird er sich an einzelnen, ihm sonst vielleicht auffälligen Lehrfassungen um so weniger stoßen.

Nach Außen hin aber, zumal Solchen gegenüber, welche nur zu geneigt sind, der Brüdergemeine alte und neue Irrlehren aufzubürden, muß wenigstens dies klar bezeugt werden, daß, wenn sie solche auch in diesem Buche zu finden meinen, ihr Gericht darüber allein auf den Verfasser zu fallen hat, die Brüdergemeine aber in ihrer Gesammtheit, welche als bekennende Kirche auf die theologischen Specialfragen principiell nicht eingeht, ebenso wenig treffen darf, als andere einzelne Mitglieder derselben. Es sollte wol eigentlich nicht vonnöthen sein, dies so nachdrücklich hervorzuheben, aber wenn ein eifriger lutherischer Theologe schon auf eine frühere Schrift des Verfassers hin sich nicht gescheut hat, das Urtheil zu fällen, „daß die Brüdergemeine nun aus der Magdalena zur Hure (mit Rom!) geworden sei", so motivirt sich das Gesagte wohl. Es wird freilich solchen Beurtheilern gegenüber auch nicht viel helfen, denn das gleiche Zeugniß steht auch in der Vorrede des eben erwähnten Buches. Indessen ist es immerhin besser,

wenn dasselbe hier wiederholt wird. Wer es wissen will, weiß so wenigstens um so gewisser, daß er hier nicht eine irgendwie im Namen oder Auftrage Anderer verfaßte und veröffentlichte Schrift vor sich hat, sondern eine wissenschaftliche Arbeit, wie jede solche irgend eines anderen evangelischen Theologen.

Uebrigens wird ja hoffentlich auch einer oder der andere Leser sich finden, der auf einem dem Geiste der Brüdergemeine und der theologischen Eigenthümlichkeit des Verfassers verwandteren Standpunkte steht. Solchen sei denn diese Schrift auch herzlich empfohlen, sowohl ihrer Theilnahme, als ihrer Nachsicht. Ihrer Theilnahme, sofern der Verfasser es einem Jeden sehr danken würde, der durch eingehendere theologische Kritik des Buches ihm Lehre und Zurechtweisung zu Theil werden lassen wollte. Ihrer Nachsicht einmal in Bezug auf Stil und Ausdrucksweise, welche manchem Leser mitunter unbequem sein dürften. Theils ist das Bestreben, den Gegenstand allseitig zu fassen und doch nicht zu weitläufig zu werden, die Ursache eines öfters mehr als gut ist gedrängten Ausdrucks und zu langer Satzbildungen geworden. Theils hängt aber auch die Redeweise so eng mit der Individualität zusammen, daß sich dies Band nicht anders als gewaltsam lösen ließe, und dem Autor nur übrig bleibt, den Leser eben um die Nachsicht der Liebe zu bitten. Sodann werden, was den Inhalt betrifft, ebenfalls manche Punkte sein, welche dieselbe in Anspruch nehmen. Die Beschaffenheit der äußeren Stellung und des amtlichen Berufes mit seinen mancherlei Aufgaben, auch wol die eigene Gabe und Kraft haben es mir nicht möglich gemacht, in Bezug auf den ausgedehnten wissenschaftlichen Apparat, welchen eigentlich ein solches Werk voraussetzt, allen Anforderungen zu genügen. Was in demselben unmittelbar aus Schrift und Erfahrung geschöpft ist, ruht insgesammt auf eigener und selbständiger äußerer und innerer Arbeit, d. h. auf der nach bestem Vermögen denkend verarbeiteten Gnadenerleuchtung von Oben, wie sie der Geist, welcher uns in die ganze Wahrheit leiten soll, auf dem bezeichneten Wege dem Gläubigen vermittelt. Dagegen sind die eingeflochtenen dogmengeschichtlichen Beziehungen, abgesehen von der Reformationszeit und den kirchlichen Bekenntnißschriften, meistentheils nicht aus den Quellen, sondern aus zweiter Hand entnommen. Wer also in dem gelehrten Apparate dieser Art und dessen allseitiger Voll-

ständigkeit allein den Maßstab seiner Beurtheilung suchen zu müssen meint, der lege dies Buch lieber gleich aus der Hand. Wer dagegen Mängel in dieser Hinsicht zu übersehen im Stande ist, wolle demselben diese Nachsicht angedeihen lassen und erlaube dem Verfasser, ihn im Voraus zu versichern, daß die Substanz seines dogmatischen Systems von diesen apologetischen oder polemischen Beziehungen in der That innerlich völlig unberührt bleibt. Dieselben könnten sammt und sonders fehlen und würden fehlen, wenn nicht die Rücksicht auf den praktischen Gebrauch bei den Vorlesungen es verböte, sich derselben ganz zu entschlagen. Nur weil ich weiß, daß Inhalt und Zusammenhang des Lehrgebäudes auf anderen Grundlagen ruht, als diese historischen, zumal polemischen Beigaben, habe ich den Muth, bei allem Bewußtsein formaler Mangelhaftigkeit dieser Arbeit, dieselbe der Oeffentlichkeit zu übergeben.

Was endlich den dogmatischen Standpunkt betrifft, auf welchem sie ruht, den individuellen Tropus in biblisch theologischer und kirchlich confessioneller Beziehung, welcher das Ganze beherrscht, so ist derselbe theils in dem bisher Gesagten bereits deutlich genug bezeichnet, theils darf in dieser Hinsicht auf die weiteren Bemerkungen darüber im Schlußparagraphen der Einleitung verwiesen werden. So mag hier das kurze Wort genügen, daß mir die Hauptaufgabe des theologischen Strebens darin liegt, auf dem festen schriftmäßigen Boden der reformatorischen, zunächst lutherischen Grundgedanken, welche besonders in dem paulinischen Zeugniß wurzeln, eine solche Fortbildung der evangelischen Glaubenslehre fördern zu helfen, welche mit diesem Lehrtropus den johanneischen, nach seiner speculativen Seite sowohl, als auch und besonders nach der ethischen, lebendiger verbindet, als dies in der evangelisch kirchlichen Dogmatik im Allgemeinen gewöhnlich war. Wenn dies Ziel nach der speculativen Richtung in unserer Zeit von manchen dafür reichbegabten Theologen mit dankenswerthem Erfolge ins Auge gefaßt worden ist, so gilt dies weniger in Bezug auf den so tiefgreifenden und doch so ächt evangelischen E t h i c i s m u s des Johannes.

Dieser ethische Grundzug des johanneischen Zeugnisses von der in Christo offenbarten vollendeten Gnade und Wahrheit ist gleich bedeutungsvoll für die Lehre und für das Leben. Er allein kann zu einem immer vollendeteren Ausbau der evangelischen Glaubenslehre führen,

denn er weiset darauf hin, daß nur die Ontologie — in Bezug auf Gott und den Menschen — die volle Wahrheit gibt, welche die Lebensbedingungen der vollen Gnade organisch in sich trägt, aber ebenso auch darauf, daß nur die Soteriologie das Wort von der Gnade recht verwaltet, welche dieselbe zugleich ihrem Grunde, Wesen und Ziele nach als die volle — ethische — Wahrheit bezeugt. Und eben dies Zeugniß ist es, welches auch ein tief und allseitig begründetes Bedürfniß unserer Zeit für das christliche und kirchliche Leben dringend fordert.

Möge denn das nach dieser Seite hin im Folgenden Versuchte in irgend einem Maße dazu dienen können, die Schätze der Schriftwahrheit für Leben und Lehre der Kirche weiter aufzuschließen und zu verwerthen!

Der Herr der Kirche selbst wolle dem Buche den Weg bahnen und ebenen, und lasse auch auf dieser geringen Opfergabe, welche als Frucht seiner Gnadengabe in Demuth und Dankbarkeit auf seinem Altare niedergelegt wird, wiederum den Segen seiner Gnade ruhen.

Gnadenfeld, den 29. Juli 1863.

Der Verfasser.

Inhalt des ersten Bandes.

Einleitung.

Erster Abschnitt.
Von der Religion überhaupt und der christlichen insonderheit.

Zweiter Abschnitt.
Von der heiligen Schrift als Quelle der geoffenbarten Religion.

Dritter Abschnitt.
Von der christlichen Wissenschaft und der Dogmatik insonderheit.

Evangelische Glaubenslehre
nach Schrift und Erfahrung.

Erster Theil.
Die Theologie oder die Lehre von Gott.

Erster Abschnitt. Gott an sich.

Erstes Hauptstück. Gottes Dasein.

Zweites Hauptstück. Gottes Wesen.

Zweiter Abschnitt. Gott im Verhältniß zur Welt.

Zweiter Theil.
Die Anthropologie oder die Lehre vom Menschen.

Erster Abschnitt. Wesen und Urstand des Menschen.

Dritter Theil.

Die Theanthropologie oder Soteriologie, die Lehre vom Heil.

Einleitung.

Erster Abschnitt.

Von der Religion überhaupt und der christlichen Religion insonderheit.

§ 1.

Das Wesen der Religion.

Die Religion, zunächst von der subjektiven Seite betrachtet, ist ihrem Wesen nach weder bloße Erkenntniß, noch bloße Empfindung, noch bloße Willensbewegung, sondern die alle drei Vermögen gleichmäßig bestimmende Grundrichtung des Herzens, als des Quell- und Mittelpunktes des persönlichen Geisteslebens, auf Gott; von der objektiven Seite betrachtet ist sie Gemeinschaft des Menschen mit Gott, nach Maßgabe des Zeugnisses, durch welches dieser sich dem menschlichen Geiste offenbart und kraft des damit verbundenen Zuges an das menschliche Herz, welchen beiden gegenüber dasselbe in freier aber treuer Receptivität und Reproduktion sich bethätigt.

Das christliche Lehrsystem soll den Inhalt und Zusammenhang der Lehren der christlichen Religion darlegen und es gilt da zunächst das Wesen der letzteren im Unterschied von anderen Religionen zu bestimmen.

Dies führt zurück auf die Frage nach dem Wesen der Religion überhaupt. Wir fassen diesen Begriff zunächst unter dem subjektiven Gesichtspunkt, sofern die Religion ein bestimmtes menschliches Verhalten ist. Denn obwol dies Moment an und für sich, begrifflich und thatsächlich, nicht das erste ist, nimmt es doch in der allgemeinen menschlichen Anschauungsweise diese Stellung ein und deshalb wollen wir, im formalen Anschluß an jene, ebenfalls den regressiven, analytischen Weg einschlagen.

Zu gleicher Zeit aber müssen wir uns von vornherein sagen, daß in materieller Beziehung, was den wesentlichen Inhalt des zu bestimmenden Begriffes betrifft, die Beantwortung der gestellten Frage freilich nur wieder im Lichte des christlich-religiösen Bewußtseins geschehen kann, da für die christliche Ueberzeugung erst hier das wahre Wesen der Religion wirklich zur Erscheinung und zum Verständniß kommt. Deshalb kann auch die Etymologie des lateinischen religio, ohnehin streitig (entweder, mit Lactantius von religare, binden, Abhängigkeit, oder mit Cicero von relegere, Rücksicht nehmen, Acht haben; das Letztere übrigens ohne Zweifel das Richtigere, vgl. Nitzsch' System. 6. Aufl. § 6.), für uns hier nichts entscheiden. Fragen wir nach der Bestimmung des Begriffes durch die christliche Kirche, im Licht des Evangeliums, so fehlt es auch an der genügenden Antwort. Gerade diese allgemeinsten Grundbegriffe sind verhältnißmäßig wenig näher erörtert und fixirt worden, wenngleich der theologische Standpunkt der Einzelnen und der Gemeinschaften nothwendig auch in dieser Beziehung immer einen bestimmenden Einfluß ausübte.

Auf ein ziemlich allgemeines Einverständniß wird die Definition rechnen dürfen, daß die Religion im allgemeinsten Sinne Selbst- oder Lebensbeziehung des Menschen auf Gott ist, denn diese Bestimmung schließt, je nachdem man den Begriff voll und tief oder allgemein und oberflächlich faßt, sowohl die lebendigste christliche als die gesunkenste heidnische Religiosität ein. Aber große Verschiedenheit zeigt sich nun sofort in der Art, wie diese Beziehung auf Gott näher bestimmt wird, auch innerhalb des christlichen Gebietes selbst. Davon legt die Kirchengeschichte Zeugniß ab.

Die Alexandriner fanden schön und wahr den vollsten Ausdruck des Wesens der Religion in dem biblischen Begriff der *πίστις*, welche sich dann nur immer mehr zur *γνῶσις* oder *σοφία*, vom Unmittelbaren zum Vermittelten, vom verhältnißmäßig Unbewußten zum entwickelt Bewußten fortbilden sollte. Die *πίστις* war ihnen eine *σύντομος γνῶσις* oder *πρόληψις τῆς γνώσεως*. Aber in Folge ihrer spekulativen Richtung legen sie, namentlich Origenes, doch zu großen Werth auf diese erkenntnißmäßig entwickelte Gestalt der Religion in der *γνῶσις*, und bis auf einen gewissen Grad hat die gesammte Theologie des christlichen Alterthums, unter dem Einfluß des antiken griechisch-römischen Geistes diese Neigung; selbst ein Augustin ist nicht ganz frei davon.

Im Mittelalter faßte dann die Scholastik, jenen älteren Vorgängen folgend, die Religion ebenfalls vorwiegend als vermittelte, begriffliche Erkenntniß, dagegen die Mystik hauptsächlich als Sache eines unmittelbaren Innewerdens und Ergreifens oder eigentlich als ein Ergriffenwerden, als „Gefühl" in diesem Sinne. Und dieser Gegensatz ist es auch im letzten Grunde, welcher in der neueren Zeit für die verschiedenen Bestimmungen des Begriffs von philosophischer und theologischer Seite entscheidend geworden ist.

Auf der Seite des Intellektualismus steht die wolfische, später die hegelsche philosophische und die orthodoxistische, später die supernatura-

listische theologische Schule. Aber auch der Gegner der letzteren, der Rationalismus, gehört zum Theil und nach der einen Seite — sofern er die Religion der „gesunden Vernunft" treibt — hieher. Nach einer anderen Seite öffnet sich derselbe aber auch der entgegengesetzten Gefühlstheorie (Fries, De Wette), deren eigentlicher Vertreter indeß philosophischerseits hauptsächlich Jacobi ist, theologischerseits Schleiermacher. Den heidnischen Ausdruck Religion verwerfend, versteht der Letztere unter dem Glauben „die unsre frommen Erregungen begleitende beifällige Gewißheit", und Frömmigkeit ist daher für ihn eine Bestimmtheit des „Gefühls" oder des unmittelbaren Selbstbewußtseins, und zwar dem Inhalt nach wesentlich das Gefühl von unserer „schlechthinnigen Abhängigkeit von Gott".

Das Einseitige der beiden von jeher einander gegenüberstehenden Betrachtungsweisen hatte aber schon früher auf ein drittes Moment hingeführt, den Willen und die That. Wenn die letztere im rein äußerlichen Sinn von dem verderbten mittelalterlichen Kirchenthum, als Ergänzung des mechanischen Glaubensbegriffes, eigentlich allein betont worden war, so legten dagegen auf die innere That, den Willen, als Herzensstellung und deren Bethätigung allen Nachdruck theils Spener und seine Schule auf theologischer Seite, theils später auf philosophischer Kant mit seiner Gewissenstugend, während auf beiden Gebieten der an ihn sich anschließende Rationalismus als Prophet der Moralität immer mehr wieder in eine sehr äußerliche Fassung dieses Standpunkts gerieth.

Nach Allem lag es da nahe, alle drei Seelenvermögen, gleichmäßig auf Gott bezogen und zusammengefaßt, zu denken als die das Wesen der Religiosität constituirenden Momente, wie dies auch von einigen Theologen der supernaturalistischen Schule geschehen ist. Es fehlt aber da die rechte organische Einheit der religiösen Lebensbewegung. Daher bleibt die auf Schleiermacher ruhende theologische Schule, um ein Fundamentales zu haben, lieber mit Jenem bei dem sogenannten Gefühl stehen, doch so, daß dies von dem unstäten Empfinden unterschieden, als Aus- und Eindruck eines Objektiven erkannt und kraft seiner centralen Stellung im persönlichen Leben ein Denken und Wollen unmittelbar daraus abgeleitet wird. So besonders Nitzsch, vgl. System § 8—10.

Das Wahre hieran ist nun ohne Zweifel dies, daß dem Vermittelten ein Unmittelbares, den Aeußerungen ein innerlich Ursprüngliches und Bestimmendes organisch zu Grunde gelegt wird, sowohl zeitlich als wesentlich, am Anfang und allenthalben im Fortgang der religiösen Lebensentwickelung. In diesem Sinn spricht z. B. auch Martensen, welcher im Uebrigen nicht der Gefühlstheorie huldigt, von dem Gemüth und dem religiösen Gemüthsleben, als dem „persönlichen Lebensgrunde, wo noch Alles in der Unbestimmtheit der Fälle sich regt". Dieser Wahrheit wollen auch wir nichts vergeben. Aber jener an Schleiermacher noch immer sich anschließenden Fassungsweise des Verhältnisses können wir eben so wenig folgen, zum mindesten nicht mit dem hier üblichen Ausdruck. Denn erstens ist ja unsere Aufgabe nicht sowohl die, die primäre Erscheinungs-

form (die „Urgestalt", bei Nitzsch) als vielmehr das Wesen aller Erscheinungsformen dieser Lebensbeziehung des Menschen zu finden, beides fällt aber nicht zusammen; und zweitens wird namentlich der Ausdruck Gefühl immer viel gegen sich haben. Diese Bezeichnung bleibt mißverständlich, weil sie in der Psychologie als Wissenschaft gewöhnlich auf das Gebiet der Empfindung des Angenehmen und Unangenehmen beschränkt wird, und nur im populären Sprachgebrauch auch für jede unmittelbare Wahrnehmung gilt. Biblisch ist der Ausdruck auch nicht, vielmehr setzt die Schrift statt dessen, in diesem Sinn wesentlich gleichbedeutend mit dem Glauben, ein centrales Erkennen (Röm. 1, 19; 1 Cor. 1, 21; Tit. 1, 16; Joh. 17, 3; Gal. 4, 9; Phil. 3, 10), aber dies eben nicht im Sinn des formellen Intellektualismus oder der Speculation, sondern als ein zunächst allerdings ganz unmittelbares Wahrnehmen oder Innewerden und Ergreifen, innerlich unmittelbares aber bewußtes Erfahren des göttlichen Objektes und freies Einswerden mit demselben, das keimhafte Analogon des fruchtreif vollendeten „Schauens". Das Organ dieser entscheidenden geistigen Lebensthätigkeit nennt sie das Herz (Deut. 6, 5; 1 Sam. 16, 7; Jer. 31, 33; Ez. 36, 26; Matth. 6, 21; 12, 34; Röm. 1, 21; 2, 15. 29; 10, 10: καρδίᾳ πιστεύεται). Das Herz erkennt, liebt, will; es ist der unmittelbare Einheitspunkt des persönlichen Selbstbewußtseins und der persönlichen Selbstbestimmung oder doch einer gegebenen individuellen Grundrichtung, der organische Ausgangspunkt aller persönlichen Lebensäußerungen des Menschen, weil der gottgesetzte Quell und Mittelpunkt des geschöpflichen Personlebens selbst, bezeichnet nach der gottgeordneten Analogie des leiblichen Organismus mit dem geistigen. Wir können aber nicht eine bessere unbildliche Bezeichnung statt jener symbolisch-typischen setzen, weil dieses innerste Centrum des geistigen Lebens, dem Wesen alles Lebens in seinem Grunde zufolge, mehr noch als das physische Herz, das Centralorgan des Blutlebens, ein Geheimniß für unsere zerlegende Erkenntniß bleibt. Der Ausdruck „Gemüth", welchen schon Luther für νοῦς in seiner mit καρδία oft verwandten Stellung braucht, kann den letzteren allenfalls ersetzen, ist aber unbestimmter und hat jene tiefe typische Bedeutsamkeit und entsprechende Deutlichkeit nicht. In Ansehung des Gedankens aber ist der Standpunkt Luthers und der Reformation überhaupt in ihrem lebensvollen Anfang kein anderer, als der soeben auf biblischem Grunde entwickelte. Sie recht eigentlich hat in voller Tiefe und Lebendigkeit den Begriff des Glaubens als persönlichen Herzensaktes und Zustandes wieder ins Licht und in Kraft gesetzt, welchen wir im neuen Testamente besonders bei Paulus und Johannes allenthalben vorausgesetzt finden.

In diesem Sinne also ist uns die Religion wesentlich Herzensleben, d. h. persönliches Leben, durch eine innerste Grundrichtung alles Erkennens, Fühlens und Wollens getragen und bestimmt, in theils unmittelbarer, theils vermittelter Gestalt erscheinend, — dies aber so, daß der specifische Gegenstand das Ziel dieser Grundrichtung nicht die

Welt oder das Ich ist, sondern eben Gott in seinem Unterschiede von beiden und in seiner Beziehung zu beiden. In Folge des ersteren weiß sich der Mensch in seiner geschöpflichen Abhängigkeit als endliches Wesen, Glied der endlichen sichtbaren Welt, gegenüber dem unendlichen absoluten Wesen Gottes, in Folge der zweiten sieht er sich gewiesen an Gott durch innere Verwandtschaft und Bedürfniß, unbefriedigt durch alles endliche Sein um ihn her und zum Unbedingten hinaufgezogen, durch beide zusammen also grundwesentlich in der Stellung des Kindes zum Vater, in deren Naturgestalt Gott auf die reinste und wirksamste Weise das Verhältniß ab- und vorgebildet hat, in welchem der Mensch als sein Geschöpf nach seinem Bilde zu Ihm stehen soll und muß. Von da geht er auch als Erlöser, in Christo, unmittelbar aus und darüber nicht hinaus (Matth. 18, 3; Röm. 8, 15 ꝛc.; 1 Joh. 3, 1. 2.).

In Uebereinstimmung damit definirt die Schrift auch das Wesen der Religion da, wo sie den Glauben in seiner allgemeinsten Bedeutung bezeichnet (Hebr. 11, 1), als einen *ἔλεγχος πραγμάτων οὐ βλεπομένων* und eine *ὑπόστασις ἐλπιζομένων* d. h. Beweis, Gewißheit, Ueberzeugung von unsichtbaren höheren Dingen, wonach der Mensch sich hoffend ausstreckt; und zwar so, daß er dabei den persönlichen Mittelpunkt dieser unsichtbaren Welt, Gott (cf. V. 3. ibid. ff.), als Gegenstand seiner persönlichen Lebensbeziehung unmittelbar weiß und hat, erkennt und ergreift, also in irgend einem Maße liebt[1]) (Deut. 6, 5; Matth. 22, 37); zunächst ihm in bedürfnißvollem Vertrauen verlangend sich hingibt, um in seiner Gemeinschaft des ewigen Lebens, wozu er sich bestimmt weiß, theilhaft zu werden. Die Herzensreligion der Schrift ist also wesentlich glaubende und hoffende Liebe, oder, weil im Glauben als Vertrauen die Hoffnung wesentlich schon eingeschlossen ist: Glaubensliebe oder Liebesglaube (1 Petri 1, 8; Gal. 5, 6). In dieser ist ein unmittelbares Erkennen, Wissen, von vornherein gegeben, wird von ihr vorausgesetzt, und ein vermitteltes folgt daraus mit innerer Nothwendigkeit ebenso wie ein vermitteltbewußtes Wollen und Handeln. Alle diese, kraft der psychologisch organischen Einheit des menschlichen Geisteslebens unzertrennlichen Momente geistiger Lebensgemeinschaft mit Gott sind aber wesentlich eingeschlossen in den bestimmenden Grundkarakter freier, kindlicher Receptivität, wie dies auch im Begriff der Liebe gerade unter dem hier obwaltenden Gesichtspunkt des Verhältnisses zwischen Schöpfer und Geschöpf nothwendig liegt, und durch den Begriff des Glaubens ausdrücklich bezeugt wird. Und dies zwar nicht etwa bloß rücksichtlich der von der Glaubensliebe erhofften und gesuchten Güter des ewigen Lebens, sondern auch in Bezug auf dieses Suchen und Hoffen, ja den ersten gläubigen Liebeszug im menschlichen Herzen selbst. Auch dies muß der Mensch von Gott, das Geschöpf vom Schöpfer und vollends der Sün-

---

[1]) Selbst bei Philippi, Kirchl. Glaubenslehre. I. S. 9. 11., finden wir die Anerkennung dieser Wahrheit, oder doch die unverkennbaren Grundlagen dazu, weil auch er von den Begriffen der Gottesgemeinschaft und des Herzens ausgeht.

der vom Erlöser, empfangen. Gott muß, wie Gegenstand so auch wirkende Ursache, wie Ziel so Grund alles menschlichen religiösen Verhaltens zu Ihm sein. Die Anerkennung dieser Wahrheit ist, mag sonst die formelle psychologische Construkzion des Religionsbegriffes sein, welche sie will, der eigentlich ethisch-materiale Entscheidungspunkt. So sehr dieselbe aus der einfachen Betrachtung des metaphysischen Grundverhältnisses zwischen den concurrirenden Personen unmittelbar sich ergeben zu müssen scheint, so selten ist sie doch, selbst auf christlichem Lebensgebiet. Denn mit dem bezeichneten Satz ist dem Frömmigkeits- und Weisheitsstolz des natürlichen Menschen, dem specifisch jüdischen und heidnischen Princip, im Keime entsagt und der Weg zum Verständniß des Evangeliums, welches Juden und Heiden Aergerniß und Thorheit ist, entscheidend angebahnt, indem das Geheimniß der göttlichen Wirksamkeit im freien empfangenden Menschenherzen in sein allgemeines religiöses und speculatives Recht gesetzt wird. Dies ist die echte ethische Mystik aller wahren Religion, aus welcher allein auch ein wahrhaft religiöses, ethisches Handeln als lebendige, in gleicher Weise glaubenskindliche Reproduktion aus der empfangenen göttlichen Lebenskraft hervorgehen kann. Diese echte ethische Mystik ist es daher auch, welche, im Gegensatz gegen allen falschen, willkürlich subjektiven Mysticismus (und die anderweiten entsprechenden Fehler, s. § 2), allein die wahrhaftige objektive Lebensgründung und Lebensvollendung der Religion zu vollziehen vermag.

Von diesem Standpunkt aus ist nämlich sofort klar, daß ein solcher Lebenszustand des Menschen wesentlich nicht bloß, noch auch nur zuerst, ein menschlich-subjektives Verhalten, ein Sichselbstbeziehen des Menschen auf Gott ist, sondern ein solches vielmehr gar nicht entstehen und bestehen könnte, wenn nicht Gott seinerseits sich zuerst entsprechend zum Menschen verhielte, und ihn so in ein gegebenes objektives Verhältniß zu sich setzte, durch welches das menschlich subjektive religiöse Verhalten erst begründet und fort und fort getragen wird.

Betrachten wir daher die Religion nun zweitens von dieser objektiven Seite, als reales Lebensverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, so müssen wir dabei von vornherein von einem, wenn auch noch so allgemeinen, Begriff der Offenbarung ausgehen. Soll nämlich das religiöse Verhalten des Menschen in allen Beziehungen nicht etwas rein Subjektives, also möglicherweise nach Gegenstand und Ziel rein Illusorisches sein, vielleicht ein bloßes Verhalten des Menschen zu sich selbst, als zu einem durch die Phantasie nur aus sich herausgestellten anderen Wesen, so muß vorausgesetzt werden, daß die gesammte Herzensrichtung auf Gott, die gläubige Liebes- und Lebensbeziehung auf Ihn, ihren ersten und bleibenden Anlaß nimmt von einer göttlichen Selbstbezeugung und Selbstmittheilung an den Menschen, in ihm wie um ihn her, d. h. aber von einer Offenbarung irgend welcher Art. Ebenso ist auch ohne allen weiteren Nachweis klar, wie diese Nothwendigkeit der Offenbarung im weiteren Verstande aus dem gesammten Grundverhält-

nisse des göttlichen, unbedingten, zum menschlichen, durch jenes absolut bedingten Wesen schon von selbst gefolgert werden muß.

Dies will einmal sagen, daß Religion in irgend wahrhaftigem Sinne nur sein kann nach Maßgabe der Art, wie Gott sich selbst dem Geschöpfe bezeugt, darstellt, oder daß sie von Gott gelehrt sein muß.

Eine solche Gottesoffenbarung als innere und äußere erkannte schon eine tiefere vorchristliche Philosophie mehr oder weniger an, und die Schrift bestätigt deren Vorhandensein auch gerade für dies heidnische Gebiet (Act. 17, 27; R. 1, 19; 2, 14; Hebr. 11, 6) noch abgesehen von der besonderen geschichtlichen Offenbarung, welche den Gegenstand beider Testamente ausmacht, und zwar sowohl in Beziehung auf das Dasein und Wesen Gottes, als auf seinen Willen und die Ordnungen der unsichtbaren Welt, die Gesetze des ewigen Lebens, wie sie in diese Sichtbarkeit bestimmend hereinwirken. Gottesbewußtsein und Gewissen (was andere Sprachen auch in ein Wort fassen, wie conscience im Französischen und Englischen), beide innig und untrennbar eines, sind die Resultate dieser Selbstbezeugung Gottes, des ϑεὸς πνεῦμα, an den menschlichen Geist, ein lebendiges Innewerden Gottes in seiner freien Erhabenheit über die Welt und in seiner doch alldurchdringenden Beziehung zu derselben. Dabei ist das innere, unmittelbare Zeugniß logisch durchaus das erste, unter dessen Voraussetzung erst das äußere, durch Natur und Geschichte vermittelte Eingang und Statt findet. Nur weil der Mensch im Unterschied von der übrigen irdischen Creatur Geist hat, und in diesem ein unmittelbar gegebenes Bewußtsein von Gottes Wesen und Willen, kann jene Offenbarung Gottes in Natur und Geschichte eine solche Wahrnehmung und denkende Verarbeitung von seiner Seite zur Folge haben, deren Resultat dann die vermittelte, mehr oder weniger entwickelte und reine Erkenntniß beider Objekte, des religiösen im engeren Sinn und des sittlichen ist.

Und wiederum nur durch die Zurückführung auf eine objektive göttliche, zunächst ganz unmittelbare und innerliche Wirksamkeit im Menschen wird die Allgemeinheit, Stätigkeit und Stärke dieser religiös-sittlichen Grunderkenntnisse erklärbar, für welche diejenigen selbst, welche dieselben bestreiten, den stärksten Beweis ablegen.

Aber wie diese Gottesleugner, wenngleich objektiv der Religion sich vollständig zu entschlagen unfähig, doch subjektiv, für ihre Person, keine haben, so haben auch Diejenigen wenigstens nur eine verkümmerte Erscheinung der Religion, bei welchen es nicht über die Erkenntniß und Anerkenntniß als solche hinaus kommt, nicht bis zur lebendigen, persönlich-freien Ergreifung dieser Gotteszeugnisse, zu der Herzenseinigung mit Gott als Grund und Ziel ihres Daseins und Wesens, in welcher wir vorher die wahre Gestalt der Religion erkannten. Und weil dies das Ziel jener göttlichen Selbstbezeugung ist, so besteht diese eben auch nicht in bloßer Erkenntnißmittheilung von Innen und Außen, sondern sie ist eben so sehr Gefühls- und Willensanregung, mit dem Zeugniß verbindet

sich der Zug, mit welchem der θεὸς ἀγάπη jene Erweisung des θεὸς πνεῦμα krönt, den Empfänglichen an sich zieht, und selbst da, wo er im Zorn der heiligen Liebe „gehen lassen" muß, doch nicht aufhört, zugleich lockende Gnadenoffenbarungen an die Verirrten ergehen zu lassen (Act. 14, 17).

Nur kraft dieses von Gott selbst ausgehenden wirksamen Zuges an das Geschöpf kann es zur wahren und lebendigen Religion, zur Gemeinschaft mit Gott kommen. Die Religion muß — das ist unser zweiter Satz — von Gott nicht nur gelehrt, sondern auch gewirkt sein. Freilich ist dieser Zug so wenig als jenes Zeugniß ein mechanisch oder magisch, unwiderstehlich wirksamer; so wirkt Gott überhaupt nie im Menschen, weil dadurch der persönliche und ethische Grundkarakter des beiderseitigen Wesens und gegenseitigen Verhältnisses radikal aufgehoben sein würde, aber gleichwohl kann die höchste That eines Wesens, das nur aus und in Gott besteht, unmöglich sein eigenes außergöttliches Werk sein, sondern muß vielmehr ein freies Werk Gottes in ihm sein. Zumal im gegenwärtigen gottentfremdeten Zustand, wo alle religiöse Hinwendung zu Gott wesentlich eine Umkehr in sich schließt, kann eine jede solche „Bekehrung" im weitesten Sinne des Wortes stets nur in Kraft göttlicher „Erweckung" im gleichen Sinne geschehen. Das Nähere darüber später. Hier sagen wir nur schließlich zusammenfassend: Wesentlich wahre Religion ist nur die von Gott gewirkte und gelehrte, aber menschlicherseits bewußte und freie Beziehung des gesammten innern und äußeren Lebens auf Gott, Herzens- und Lebenshingabe an Gott, kindliche Gemeinschaft mit Gott, als mit dem ebenso überweltlich erhabenen wie inweltlich nahen Quell und Träger alles Seins und Lebens.

So hat sich der uns am Anfang aufgestellte empirische, abstrakt allgemeine Begriff der Religion, im Licht der Schrift und evangelischen Erfahrung zu seiner wahren Plerosis, zur realen Idee, entfaltet. Aber hier zeigt sich eben auch unzweideutig, wie alle außerchristliche Religion eine unvollendete und darum im Verhältniß zur Idee unwahre ist, und wie in Folge davon jede allgemeine Betrachtung des Wesens der Religion so ungenügend, ja im letzten Grunde unmöglich ist. Denn es geht gerade in Beziehung auf das, was wir — aber eben bereits im Lichte des Evangeliums — als das innerste Wesen der Religion bezeichnen mußten, ein so schneidender Gegensatz durch die Gesammtheit des Religionslebens in der Menschheit, daß vor der tieferdringenden Betrachtung die gesammte außer-christliche oder doch außer-testamentische Religion, weil nicht wirklich lebendige Herzensreligion, sich sofort als nicht wahrhaftige ausweist. Wir betrachten daher den Gegenstand nun unter dem Gesichtspunkt dieses Gegensatzes der Falschheit und Wahrheit.

§ 2.

Die falsche oder natürliche Religion.

Dem Menschen in der Sünde gegenüber wird das göttliche Zeugniß mit Nothwendigkeit zunächst zur strafenden Zucht, und dem Bestreben, sich dieser zu entziehen, entwächst die falsche Religion, die passive oder verkehrt aktive. Gegründet in der falschen Grundrichtung des Herzens erscheint dieselbe meist in der Form einseitiger Bethätigung nur eines oder des anderen der drei Seelenvermögen, und in bald mehr abergläubiger, bald mehr ungläubiger Weise, immer aber falsch, weil natürlich, d. h. selbsterwählt und selbstgewirkt, statt von Gott gelehrt und gewirkt.

Wenn die Religion erzeugende Wirksamkeit Gottes in Zeugniß und Zug an den Menschen nicht diese ihre wahre Frucht bringt, so kann die Ursache davon nur auf Seiten des Menschen liegen und wird da in einer Abweichung auf dem Gebiet zu suchen sein, in welchem die Religion ihrem Wesen nach wurzelt, im Herzen. Die Herzensabkehr von Gott in der Sünde ist der Ausgangspunkt aller falschen Religion in der Menschheit. Durch die Sünde wird mehr oder weniger bewußt die Grundrichtung des persönlichen Lebens von Gott abgekehrt, also hingekehrt auf das eigene endliche Ich und die umgebende endliche Welt als solche, und somit das weltliche Selbstbewußtsein und das selbstische Weltbewußtsein, das Correlat von jenem, zum Bestimmenden gemacht, statt des Gottes- und Geistesbewußtseins. Damit wird das letztere nun freilich noch nicht sofort ganz ausgerottet, sondern es macht sich, obgleich entthront, fortwährend geltend, eben weil es das ursprüngliche und immanente Zeugniß Gottes im Menschen ist. Aber es tritt nun in richtender, Sünde und Schuld bezeugender Gestalt auf, als Zucht.

Dieser drückenden Macht sich zu entziehen, ist nun in verschiedenen Weisen und Stufen das Streben des gottentfremdeten Herzens, und das Resultat dieses Strebens sind zunächst subjektive Fehlerhaftigkeiten der Religion, subjektive Falschheit und Unwirklichkeit derselben gegenüber dem vollen Wesensbegriff. Aber damit ist denn nothwendig auch eine objektive Fälschung und Verkümmerung gegeben, in entsprechender Mannigfaltigkeit der Art und des Grades. Erstens weil das objektive Zeugniß Gottes an den Sünder zwar nicht aufhört, aber doch nicht zu voller Erkennung und Geltung bei ihm kommen kann, so lang das Herz nicht verstehen und sich beugen will, und in Folge davon auch immer weniger zu verstehen fähig ist. Je weniger Liebe und Leben, desto weniger auch Licht, Erkenntniß und Erkenntnißkraft. Zweitens weil zu gleicher Zeit und in gleichem Verhältniß zu dieser steigenden menschlichen Selbstverblendung auch Gott seinerseits mit dem verschmähten Wahrheitszeugniß sich zurück-

zieht, vom Zug auf die Zucht, von der inneren Zucht auf die äußere, von dieser auf das verstockende und verdammende Gericht. Es ist hier, wie in allen solchen Verhältnissen des Lebens, des höheren zumal, nach der Natur desselben eine organisch ethische Wechselwirkung. „Wer da hat, dem wird gegeben, daß er die Fülle habe, wer aber nicht hat, dem wird auch Das genommen, was er zu haben meinet.“

In Folge der geschilderten Grundverkehrung des Verhältnisses durch die menschliche Sünde entsteht nun, wenn wir den Gegenstand zuerst von der subjektiven Seite betrachten, sofort der allgemeine und Grundfehler einer passiven, oder auch, im polaren Verhältniß dazu, falsch-aktiven Religiosität. Dies ist der einheitliche Karakter aller falschen subjektiven oder natürlichen Religion, welcher nur nach den verschiedenen anderweit bedingenden Umständen die eine oder andere Form annimmt, wie im physisch-organischen Leben alle Krankheit Asthenie ist, und doch beziehungsweise als Hypersthenie in Erscheinung tritt.

An die Stelle kindlich lebendigen, eben so freien als treuen Empfangens göttlicher Wahrheit und göttlicher Kraft im Herzen tritt ein gleichgültiges oder hartnäckiges knechtliches Gehen und Ansichkommenlassen, Passivität statt Receptivität, die sich dann vielfach bis zum schlimmsten „passiven Widerstand“ geflissentlicher und systematischer Ignorirung steigern, auf der andern Seite aber auch, und noch öfter, betrüglich einkleiden kann in eine eben so falsche, nicht auf göttlich Empfangenem beruhende, sondern selbstsüchtig willkürliche Aktivität nach außen und unten hin, Aktivität statt Reproduktion. Dies richtet sich sehr nach Umgebung, Lebensweise, Geschichte und Eigenthümlichkeit der Einzelnen wie ganzer Völker, nirgends aber, es sei denn bei dem Atheisten von Profession, fehlt die letztgenannte Erscheinungsform ganz.

Im Besonderen nun zeigen beide Gestalten und die von denselben bestimmten Religionen sodann die mannigfachsten Mißbildungen, je nachdem der eine oder der andere psychologische Hauptfaktor in Beziehung auf das religiöse Leben entweder in falscher Unthätigkeit verharrt oder in falsche Thätigkeit gesetzt wird.

Es gibt eine einseitige Wissens- oder Gedankenreligion, der Intellektualismus. Dahin gehört der Rationalismus mit seiner einseitigen Verständigkeit und Empirie, der Standpunkt einer beschränkten Reflexion; der Gnosticismus, philosophischer oder theosophischer Art, mit seiner verblendeten Speculation oder willkürlich dichtenden Ahnung; eben dahin gehört aber auch ein bei äußerer Gläubigkeit innerlich todter Orthodoxismus, mit seinem mechanischen Formel- und Formendienst gebannt in den traditionellen Besitz; endlich, in willkürlicher, ausschweifender Gestalt dem subjektiven Belieben folgend, und oft schon mit regerem Gefühlsleben verbunden, jene schwärmende Phantasiereligion des glaubenslosen Dichters.

Es gibt ferner eine einseitige Gefühlsreligion[1]), entweder mehr

---

[1]) Hier läßt sich nicht wohl ein latinisirender terminus technicus bilden, weil die hölzerne antike Psychologie neben intellectus und voluntas, zwischen welchen

nach Innen gekehrt, als Mysticismus, oder mehr nach Außen, als Enthusiasmus, der für sich allein unschuldigerer Art ist, die leichtsinnige Schwärmerei (wie jener schlechte Herrnhutianismus in der Sichtungszeit [1]). Aber es kann diese Richtung auch eine schlimmere Wendung, zur finsteren Schwärmerei, nehmen, wenn mit dem nach Außen regsamen Gefühlsleben sich eine energische Thatkraft verbindet. Dies ist der knechtende Fanatismus, wie im Islam und auf römischem Gebiet. Mitunter entsteht ein solcher auch ohne ein merkliches Gefühlselement aus der Verbindung scharfer Begriffsbildung mit starkem Willen, und dies ist im Unterschied von jenem gewöhnlicheren heißen Fanatismus, der kalte; aller Fanatismus aber, mag er äußerlich noch so gemessen und ruhig auftreten, ist seiner Natur nach immer gewaltsam, knechtend, wäre es auch nur im Bereich des Begriffs und Urtheils.

Endlich gibt es eine einseitige Thatreligion, den Nomismus, entweder mit vorherrschender Erkenntnißrichtung gepaart, mehr ritueller Art, wie das spätere Judenthum und der todte Katholicismus, oder mit mehr Gefühl und Thatfrische auftretend, von praktischer Natur, sei es in rein gewissensmäßig innerlicherer Weise, — wie der Moralismus des kategorischen Imperativs — sei es äußerlich, politisch, wie die römische Bürgertugend. Doch ist beides selten ganz ohne das Andere, wie z. B. der deutsche Pietismus und der englische Methodismus beide Momente, das innerliche und das äußerliche, verbinden, doch so, daß bei jenem das erstere, bei diesem das zweite, dem beiderseitigen Nationalkarakter zufolge überwiegt.

Alle diese subjektiven Fehlerhaftigkeiten der Religion als eines menschlichen Verhaltens zu Gott können nun auch da vorkommen, und kommen mehr oder weniger wirklich da vor, wo die göttliche Bezeugung an den Menschen, welche ihm das eigentliche Objekt seiner Religiosität zu geben bestimmt ist, verhältnißmäßig rein bewahrt wird. Indeß läßt sich auf der anderen Seite beides doch nicht absolut trennen, und das Gewöhnliche ist daher, daß mit jenen verschiedenen subjektiven Abirrungen sich entsprechende objektive verbinden, wodurch die jedesmalige Religionsgestalt eine mehr oder weniger auch objektiv falsche wird.

Betrachten wir daher unsern Gegenstand zweitens nach dieser Seite hin, so müssen wir zunächst sagen, daß diese objektive Falschheit ihren Grund darin hat, daß eine solche Religion nicht von Gott so gelehrt, ihr Inhalt nicht wirklich von Gott gegeben ist. Ihrer Ausgestaltung nach erscheint sie in einer zwiefachen Form, als Aberglaube und Unglaube. Der erstere ist ein willkürliches „aber“ oder after, d. h. daneben und dawider (cf. *παρὰ τὸν κτίσαντα*, Röm. 1, 25) Fortbilden religiöser Vorstellungen abweichend von dem ursprünglichen göttlichen Wahr-

---

dem deutschen Bewußtsein ein warmes «Gefühl» pulsirt nur die memoria zu nennen pflegt.

[1]) Philippi a. a. O. S. 60 sieht, wie leicht zu vermuthen war, in dieser Abirrung das Wesen der Brüdergemeine.

heitszeugniß, eine falsch vermischende oder zusätzliche, superstitiöse, somit indirekt aber wesentlich doch gegensätzliche selbstgesetzte Religionsweise. Der Unglaube ist ein willkürliches Nichtanerkennen des ursprünglichen göttlichen Wahrheitszeugnisses, eine dasselbe fälschlich ignorirende oder leugnende, somit direkt gegensätzliche, ebenso selbstgesetzte Religionsweise; der Aberglaube Mißreligion, der Unglaube Irreligion. Aber weil beide eben im letzten Grunde aus ein- und derselben Wurzel entsprossen sind, können sie auch ihre Verwandtschaft nie ganz verleugnen und werden im Leben immer irgendwie verbunden angetroffen.

Die gemeinsame falsche Grundlage ihrem wesentlichen Inhalt nach ist die aus der Herzensabkehr von Gott hervorgegangne willkürliche Emancipation des Selbstbewußtseins vom Gottesbewußtsein und daherige Verknechtung an das Weltbewußtsein, die nur das einemal offen hervortritt, das anderemal sich unlauter verbirgt, ein formaler Unterschied, welcher in jenem Gleichniß von den zwei Söhnen, Luc. 15 (cf. Matth. 21, 28 ff.) scharf gezeichnet ist. Wird nun das Gottesbewußtsein, obgleich im Centrum entthront, dabei peripherisch noch mehr oder minder lebendig gehegt, so entsteht eine falsche Vermischung desselben mit dem Weltbewußtsein, entweder in mehr sinnlich anschaulicher, concreter Weise, als Polytheismus in dessen verschiedenen Gestalten vom einfachsten Cultus der Gestirne oder Elemente bis zum verfeinertsten hellenischen Anthropomorphismus, wie vom rohen Fetischdienst bis zum finsteren Dämonencultus. Oder die Vermischung vollzieht sich in abstrakterer Weise, denkend oder schauend, speculativ oder intuitiv, und geht über zur völligen Vereinerleiung von Gott und Welt im religiösen Bewußtsein, als Pantheismus. So mehr oder weniger doch alle heidnische Philosophie, gerade in ihren tieferen Gestaltungen, sofern nicht ein Analogon wahren Glaubensgehorsams gegen das göttliche Wahrheitszeugniß sie wenigstens theilweise diesem Bann enthebt. Oefter aber zeigt es sich auch hier, wie die Extreme sich berühren, indem die innere Consequenz dieses Bannes der Losgerissenheit von Gott dem Bekenntniß des Pantheismus: Gott ist die Welt, — ist Alles, unmerklich den anderen Satz substituirt: die Welt ist Gott, d. h. Gott ist in Wahrheit überhaupt nicht. Namentlich des speculativen Pantheismus Nachbar und Sohn ist oftmals dieser Atheismus, dem das Gottesbewußtsein zuletzt gänzlich abhanden gekommen ist über dem Weltbewußtsein, und die Idee Gottes zu einem bloßen, auch entbehrlichen und daher zuletzt lieber ganz weggeworfenen Namen geworden. Dies ist aber die absolute Irreligion, die Aufhebung aller Religion, gehört daher nicht mehr unter unseren Gesichtskreis, ist auch im Ganzen selten und bleibt zudem immer nur „Versuch" (Nitzsch).

Hiergegen immer noch im Vortheil ist die andere Form, in welcher die Verkehrung des Verhältnisses zwischen Gottesbewußtsein und Weltbewußtsein auftritt, als falsche Auseinanderreißung beider. Hat das erstere hier noch einige Energie, so gestaltet sich dieselbe zum Dualismus, welcher den tiefen Gegensatz von Gott und Welt, beziehungsweise

Gut und Bös, doch erkennt, und ebenso den einheitlichen Grund des letzteren. Aber er weiß diesen inneren und principiellen Gegensatz nicht anders zu fassen, als in der Gestalt mechanisch äußerlicher Theilung alles Seienden als solchen, in falscher Vermengung des Ethischen mit dem Metaphysischen. Theils mehr pantheistisch abstrakt, theils mehr polytheistisch concret gefärbt, läßt er die Gottesidee von vornherein nicht zu ihrem Rechte kommen, sofern er eben ein ursprüngliches Böse behauptet. Oberflächlicher, eben darum aber auch zu allen Zeiten häufiger, ist endlich die andere Form der falschen Auseinanderreißung des Gottes- und Weltbewußtseins, welche bei schon größerer Abnutzung des ersteren entsteht und dann allerdings auch in einem wenigstens praktischen Atheismus mit völliger Vernichtung desselben endigen kann, der Deismus. Dieser läßt beide, Gott und Welt, wohl stehen und setzt sie in eine gewisse positive Beziehung zu einander, aber sie bleiben doch auch hier in einem mechanischen Nebeneinander, und der Deismus hat somit gerade das Gottesbewußtsein doch in der That nur scheinbar. So die sogenannten Gebildeten, Aufgeklärten, aller Zeiten und Religionen, welche, über die kinderhafte Stufe des Polytheismus oder eines in diesem Sinne gehegten Offenbarungsglaubens durch Reflexion hinausgekommen, eines einigermaßen kräftigeren Pantheismus oder selbst Dualismus nicht mehr fähig, in blasirter Passivität mit dem Gottesbewußtsein sich verständig abfinden zu können und zu müssen meinen.

Ist der Polytheismus die Mißreligion des Aberglaubens κ. ἐξοχήν, — δεισιδαιμονία sensu ancipiti — und der Atheismus die Irreligion des Unglaubens in reinster Gestalt, so sind der Pantheismus, Dualismus und Deismus verschiedene Versuche, die beiden ersteren relativ tiefere, der dritte oberflächlicher, zwischen beiden Klippen hindurch zu kommen, alle drei aber von beiden nicht unberührt, nur so, daß der Dualismus dem Aberglauben, der Deismus dem Unglauben im Allgemeinen näher kommt, der Pantheismus aber bald jenem, bald diesem anheimfällt, je nachdem er sich im einzelnen Fall gestaltet, entweder poetischer oder speculativer.

Beide Formen nun, die Vermischung von Gott und Welt und die Zertrennung beider, können für eine Zeit wohl eine gewisse religiöse Befriedigung gewähren, weil sie beide Trümmer der Wahrheit besitzen, jene die Wahrheit von der Immanenz Gottes, diese die von der Transcendenz. Aber beide sind auch auf die Dauer darum so unbefriedigend, weil sie eben doch nur Trümmer der Wahrheit haben, und tiefer betrachtet, d. h. unter dem ethischen Gesichtspunkt, sind beide Formen der falschen Religion gegenüber der einigen wahren, dem freien Herzensglauben an den lebendigen, ebenso inweltlichen als überweltlichen Gott, wesentlich Unglaube, weil beiden dasjenige willkürlich negative Verhalten zum göttlichen Wahrheitszeugniß zu Grunde liegt, welches aus der gottentfremdeten im Weltbewußtsein selbstisch gefangenen Gesinnung nothwendig hervorgeht. Dieser Gesichtspunkt ist namentlich auch derjenige der heiligen Schrift, welche den vermittelnden Begriff des Aberglaubens deshalb wenig berücksichtigt.

In Folge dieser Gefangenheit des abgefallenen menschlichen Geistes im Weltbewußtsein ist im letzten Grunde alle subjektiv und objektiv falsche Religion Welt- oder Natur-Religion, wie Paulus das zunächst vom Polytheismus, der Sache nach aber weiter greifend, bezeugt (Röm. 1, 23. 25.). Sie ist immer rücksichtlich ihres Objekts Welt- oder Natur-Vergötterung, ein ungeistiges, glaubensloses „Sehen auf das Sichtbare statt auf das Unsichtbare" (2 Cor. 4, 18). Der Ausdruck „natürliche Religion", den wir dem andern, „falsche Religion", parallel gesetzt haben, will aber nicht sowol dies aussagen, als vielmehr dies, daß es eine Religion der von Gott „gehen gelassenen", nicht weiter durch nähere Bezeugung unterstützten Menschheit ist, Religion der von Gott getrennten, sich selbst überlassenen Welt, der *ἄθεοι ἐν τῷ κόσμῳ* (Eph. 2, 12), also, in Bezug auf ihren Ursprung, selbstgemachte Religion. In dieser Beziehung ist auch die am meisten spiritualistische falsche Religion, der moralische Deismus, natürliche Religion, eine Religion ohne Gott, weil nicht aus Gott. Sie verdient daher auch keinesweges das Lob, welches der Rationalismus ihr so gern und reichlich gespendet hat. Sie ist keinesweges das Beste aus dem Gebiet der im allgemeinen geschichtlichen Sinne sogenannten natürlichen Religion überhaupt, d. h. der außertestamentischen. Was die heidnische Philosophie Bestes und Tiefstes besitzt, das war, individuell betrachtet, eben gerade nicht natürlich, sondern von Gott gegeben, es war Frucht eines gleichsam ausnahmsweise gegebenen und um so offener und williger empfangenen verborgenen Gotteszeugnisses und Gotteszuges (cf. Matth. 15, die Cananäerin, und Luc. 4, 25 ꝛc.), wie jenes *δαιμόνιον* des Sokrates, mancher tiefe Blick eines Platon, Marc Aurel u. A., nicht aber selbsteigene Sublimirung der Volksreligion, die in ihren verborgenen und tieferen Strömungen viel mehr Gehalt hatte als jene Abstrakzionen philosophischer Reflexion.

Wo nur eine solche stattfand, da war auch nur der Schein der Besserung und, bei aller etwa gereinigten Erkenntniß im Einzelnen, doch im Wesen und Grunde die tiefe Haltlosigkeit und Unkraft, welche überall da herrscht, wo bloße Reflexion und Abstrakzion, Begriffe und Meinungen, die Grundlage eines religiösen Systems bilden statt Thatsachen und Erfahrung, äußere und innere Geschichte. Darauf allein baut sich eine lebendige und lebenskräftige Ueberzeugung. (Vgl. bei Cicero, De Natura Deorum, wie vag und unsicher ist der Standpunkt aller drei Handelnden, besonders aber der des Epikuräers und Akademikers! —)

Schon darum konnte, am wenigsten für die Gesammtheit, von einer solchen philosophischen Religion wahre Erleuchtung und wirksame Erlösung aus dem verkommenen Zustande gehofft werden, und ist trotz aller gemachten Versuche nicht geschafft worden, bis Gott sich aufmachte zu helfen. Das Bedürfniß nach einem Heil war da, aber auch dies nur erst von Ihm geweckt, indem er die Abwendung von Ihm nicht bloß durch Zurückziehung seiner Offenbarungen strafte, woraus nach und nach eine immer unheimlichere und trostlosere Unsicherheit aller religiösen Ueberzeugung erwuchs, sondern zugleich dadurch, daß er das ganze Heer der

sittlich verderblichen Folgen jenes Schrittes entfesselte, den Unglauben — oder die Sünde — mit Sünden strafte (Röm. 1, 24 2c.) und so von Seiten des Gottesbewußtseins und des Gewissens auf doppelte und doch einheitliche Weise die Sehnsucht nach einem Erlöser weckte. Aber auch nur Er konnte dann zu seiner Zeit die Erfüllung geben.

Für unsern Gesichtspunkt hier ist diese üble sittliche Begleitung der falschen oder natürlichen Religion, die wegen des unmittelbaren Zusammenhangs von Gottesbewußtsein und Gewissen eine so constante ist, darum von Bedeutung, weil in ihr der ergreifende Beweis für die Falschheit dieses religiösen Standpunktes liegt, welchen Paulus schon geltend macht. Derselbe wird auch durch die hie und da auf außer- und vorchristlichem heidnischem Gebiet unleugbar vorhandenen reineren sittlichen Erscheinungen nicht geschwächt, da diese einerseits immer nur etwas Einzelnes und Aeußeres sind, nicht aber der lebendige Thatausdruck der einzigen und Grund-Tugend des Geschöpfs, jener von oben empfangenen kindlichen Glaubensliebe, andererseits, wo etwas in diesem Sinne wahrhaft Religiöses und Sittliches auftritt, dasselbe sich eben als Empfangenes, nicht Eigenes und Natürliches weiß oder doch ahnt, als Gottes Gabe und nicht als Eigenwerk aus der natürlichen Kraft des Menschen.

---

§ 3.

Die wahre oder Offenbarungs-Religion.

Die Möglichkeit einer Offenbarung überhaupt ist auf dem theistischen Standpunkt, welchen das christliche Lehrsystem nothwendig voraussetzen muß, außer Zweifel, und die Beschaffenheit derselben kann bei richtiger Betrachtung des gegebenen Zustandes der Menschheit und ihrer Bedürfnisse keine andere sein, als eine übernatürliche: außerordentlich in Wort und That, sowohl innerlich als äußerlich, aber nicht widerordentlich und willkürlich, sondern in beiden Beziehungen dem Wesen Gottes ebensosehr als den Verhältnissen der Menschheit allseitig angemessen. In dieser absoluten Angemessenheit der Offenbarung liegt für den erleuchteten Glaubenssinn die vernünftige Erkennbarkeit ihrer Wahrheit.

Zeigte uns die gegebene Schilderung des allgemeinen religiösen Zustandes der Menschheit, wie sie ist, das Bedürfniß nach einer erlösenden Offenbarung, so ist die erste Frage die nach der Möglichkeit einer solchen. Diese bejaht sich durch den Blick auf das Grundverhältniß Gottes

zur Welt als seiner Schöpfung. Gott steht als Schöpfer über der Welt, und ist somit ihrer mächtig, aber nicht minder als Erhalter, auch nach deren ethischer Abkehr von ihm, zugleich in der Welt, und ist somit nicht nur überhaupt in nächster Beziehung zu Allem, was in ihr lebt und vorgeht (Acta 17, 27. 28.), sondern auch zur eingehendsten und vollkommenen Selbstoffenbarung an die Menschheit befähigt. Dies Allgemeine kann füglich nicht bestritten werden, und wird es auch nicht von jedem bestimmt theistischen Standpunkt aus, im Sinn von Hebr. 11, 6; von einem anderen aber kann für uns nicht die Rede sein, da ein jeder, sei's pantheistische, sei's deistische Naturalismus, welcher mit dem Bedürfniß der Offenbarung auch deren Möglichkeit von vornherein leugnet, in seinem wahren Wesen immer Atheismus ist.

Aber in anderer Form kehrt auch so noch die Frage nach der Möglichkeit wieder, wenn es sich näher handelt um die Beschaffenheit der begehrten Offenbarung. Der Zustand, welcher diese erfordert, ist nach der Schrift durch die Abkehr der Menschen von Gott und das passiv oder aktiv feindliche Gehen- und Stehen-Lassen seiner inneren und äußeren Bezeugungen begründet, und in Folge davon dann durch das richtende und züchtigende Gehenlassen der Menschheit in ihren Wegen von Seiten Gottes vor der Hand bestätigt und bestärkt, damit die Heillosigkeit dieses Trennungsverhältnisses thatsächlich offenbar werde. Die Menschheit eilt, wie nach der Schrift, so auch nach der Erfahrung, trotz aller dabei noch fortgehenden relativen inneren und äußeren Bezeugungen Gottes an sie in fortschreitender Todesentwickelung einem immer hoffnungsloseren Ende zu, weil diese Art der Gottesbezeugung ihr schon als ein bloß Natürliches gilt und daher keine Kraft mehr hat. Hieraus folgt, daß eine wirklich kräftig hülfreiche, wahrhaft erlösende Offenbarung über dies vermeinte Natürliche d. h. Gewöhnliche oder Ordentliche hinausgehen und in der Gestalt des Außerordentlichen oder Uebernatürlichen auftreten muß.

Und wenn es nicht nur Vergessenheit Gottes, Unwissenheit über sein Wesen und seinen Willen ist, was die Menschheit bannt, sondern Herzens- und Willens-Abkehr, thatsächliche Verkehrung des ganzen Lebenszustandes und Grundverhältnisses zu Gott, so ist klar, daß jenes Uebernatürliche nicht bloß in der Gestalt außerordentlicher Eingebung, nach Art der Orakel und Vaticinien, als Mittheilung reinerer Erkenntnisse auftreten darf, sondern in einer thatsächlichen Einkehr Gottes bei der Menschheit bestehen muß, kraft deren von dieser eine unmittelbar lebendige, äußere und innere Erfahrung des göttlichen Lebens gemacht werden kann. Mit der Erleuchtung muß auch Erlösung, mit der Weissagung das Wunder sich verbinden, und mit diesem außerordentlichen Zeugnisse in Wort und That weiter auch ein wirksamer innerer Zug an das menschliche Herz, durch welchen Gott selbst dem Menschen seine äußere Offenbarungsmittheilung innerlich bestätigt und verklärt.

In diesem Sinne bildet das Moment des Außerordentlichen und Uebernatürlichen ein wesentliches Merkmal der nach den erörterten Voraussetzungen zum Heile der Menschheit erforderlichen Offenbarung.

Eben dies Außerordentliche aber erklärt auch ein gemäßigter rationalistischer Standpunkt nicht zwar für unmöglich an und für sich, im rein metaphysischen Sinne, wohl aber für innerlich, sittlich unmöglich, weil nicht wirklich und unumgänglich nothwendig, vielmehr des Menschen und ebenso auf der andern Seite Gottes unwürdig. Jener als vernünftig sittliches Wesen müsse diesen auch in der allein entsprechenden ordentlichen, ein- für allemal besten und unwandelbaren Selbstbezeugungsweise erkennen und verstehen können und Gott seinerseits könne auch von dieser nicht abweichen, weil er dadurch seinem gesammten sonstigen Thun ein Dementi geben und seine Unveränderlichkeit preisgeben würde. Darauf muß jedoch vom Standpunkt des Glaubens erwidert werden, daß eine solche Betrachtungsweise, trotz des allgemeinen theistischen Bekenntnisses, unversehens doch in einen todten Deismus zurücksinkt, weil sie den wahrhaftigen, lebendigen Gott, der die Liebe ist, nicht wirklich erkannt hat, sondern ihm das eigne Ideal formaler Verstandesconsequenz zur Unehre andichtet: so wie, daß sie den wirklichen Zustand der Menschheit und dessen Bedürfnisse ebensowenig kennt, sondern über dieselben sich in der Weise des Pelagianismus täuscht. Darüber ist denn aber freilich auch jeder Streit nutzlos und die mit offenem Ohre vernommene Sprache der Thatsachen, die Erfahrung allein, als äußere und innere, kann darüber Licht geben, ob ein solches, jedes außerordentliche Mittel verschmähendes Verhalten Gottes in seiner Offenbarung dem Wesen Gottes selbst, wie dem Wesen und Zustande des Menschen wirklich angemessen ist.

Eben dieselbe Instanz von der Angemessenheit, welche der Unglaube fälschlich gegen, der Glaube für die geforderte übernatürliche Offenbarung geltend macht, sichert den letzteren auch gegen die neue Wendung, welche, ohne die Grundanschauungsweise zu ändern, der Frage durch den Mythismus, der vielmehr in den pantheistischen Naturalismus zurücksinkt, in unserer Zeit ist gegeben worden. Er fragt, ob denn nicht auch Neues, neue Wahrheit und in und aus ihr neues Leben ohne ein solches wunderhaftes Schaffen Gottes in der äußeren und inneren Geschichte der Menschheit aus deren eigenem, von dem göttlichen Licht- und Lebensgrunde doch nie wirklich losgerissnen Schooße hervorgehen könne? Und wenn denn einmal, wenigstens für eine niedere Entwickelungsstufe des Geistes, geschichtliche Gegenständlichkeit und Anschaulichkeit solcher neuer Lebenselemente erforderlich sei, ob es nicht genüge, daß diese schöpferischen Offenbarungsideen sich ganz unabsichtlich — allenfalls mit freier Anlehnung an irgend ein historisches Faktum — hinterdrein in ein geschichtliches Gewand hüllten, so daß in der Folge für Die, welchen sie schädlich, die Unterscheidung zwischen Wahrheit und Dichtung unmöglich, den Eingeweihten aber die Geschichte nur als Hülle, die Idee allein als der wesentliche Wahrheitsgehalt kund wäre?

So gewinnend eine solche Darstellung scheinen kann, so beruht sie doch auf lauter Irrthum. Erstens verkennt auch sie mit deistischer Oberflächlichkeit oder, richtiger gesagt, mit pantheistischer Frevelhaftigkeit die Tiefe des sündigen und gottentfremdeten Zustandes der Menschheit. Aus einem

solchen nach Grundrichtung und Grundbewußtsein verkehrten Herzen kann keine neue, den Menschen wirksam erhebende Offenbarungsidee, geschweige denn Lebenskraft, hervorgehen, und ginge sie hervor, so wäre sie in ihrer gänzlichen Ungeschiedenheit und Unscheidbarkeit vom Natürlichen, oder vielmehr „Vorigen", Trüben, im Fortschritt der Entwickelung selbst wieder jeder Trübung und Verderbniß hülflos ausgesetzt. Dies zeigt sich denn auch zur Genüge schon an der Fortentwickelung, welche das System von Strauß, der sich seinerseits als den nur consequenten Geisteserben eines Schleiermacher oder De Wette darstellte, durch seine Nachfolger erhalten hat und weiterhin an der thatsächlichen Beseitigung dieses gesammten pantheistischen Standpunktes durch den heutigen Materialismus, zu welchem die Ausläufer der Straußischen Schule, wie Feuerbach, bereits unmittelbar die Bahn gebrochen hatten. Was vom Fleische geboren ist, das ist trotz alles Scheines von Geistigkeit, Fleisch und wird immer mehr Fleisch. Endlich aber, wenn eine solche Erlösungsidee auch rein bewahrt und entwickelt würde, so würde ihr doch, um praktisch wirksam werden zu können, jene lebenschaffende und gemeinschaftbildende Zeugnißkraft für Andere abgehen, welche in Wahrheit nicht bloß für die rohe Masse von geschichtlicher Objektivität und Thatsächlichkeit unzertrennlich ist.

Es fehlt hier, wie bei dem vom Mythismus so tief verachteten Rationalismus, und noch mehr, die Angemessenheit des vermeintlichen Offenbarungsbegriffs zum wirklichen Zustande der Menschheit nach ihren Kräften und Bedürfnissen, die Angemessenheit also in ätiologischer wie in teleologischer Hinsicht. Und dasselbe gilt in Beziehung auf Gott, sofern dieser Standpunkt seinen irreligiösen Pantheismus noch durch eine dem Namen nach festgehaltene Gottesidee verbirgt. Ist schon die rationalistische göttlich-natürliche Offenbarung, weil nicht zweckgemäß und wirkungskräftig für den gegebenen Zustand der Menschheit, der göttlichen Weisheit und Liebe nicht angemessen, so noch viel weniger diese menschlich-natürliche, und die täuschende geschichtliche Form derselben widerspräche der göttlichen Wahrheit und Heiligkeit eben so sehr als seiner Weisheit und Liebe. Also auch in Beziehung auf Gott vollständige Unangemessenheit, abermals in teleologischer und ätiologischer Beziehung.

Im Gegensatz gegen diese verkümmerten oder falschen Vorstellungen von der Offenbarung ist nun die Darstellung der heiligen Schrift von derselben durchaus jene von uns oben ausgesprochene, tiefere und umfassende. Kräftig tritt uns allenthalben zuerst die Außerordentlichkeit der Offenbarung entgegen. Ihre unmittelbar göttliche Ursprünglichkeit und somit Ausschließlichkeit gegenüber allem göttlich und menschlich Gewöhnlichen ist stets Grundvoraussetzung. Leugnet die Schrift auch keineswegs eine allgemeinere und vorbereitende Bezeugung Gottes auch an die Heidenwelt, so unterscheidet sie doch allenthalben bestimmt testamentische und außertestamentische Wirksamkeit Gottes und Religion der Menschen (Röm. 1, 19; Act. 14, 17; 17, 26; Act. 13, 17 ff.; Cap. 14, 15 und 17, 30).

Die lebendig geschichtliche Thatsächlichkeit des rechten Zeugnisses Gottes an die Menschheit, oder die außerordentliche Manifestation, gilt in der Schrift als das unveräußerliche Merkmal desselben, und zwar im Zusammenhang mit jenem Karakter ursprünglicher Unmittelbarkeit von Gott immer in irgendwie auch wunderhafter Gestalt und Erscheinung (Exod. 3, 15; Jerem. 31, 32; 32, 19. 20 u. ö.). Denselben Karakter hat sodann auch die erleuchtende Bezeugung Gottes an die menschliche Erkenntniß im Worte, die Inspiration, und dabei ist dieselbe keinesweges bloß und zuerst Mittheilung reinerer Erkenntnisse von Dem, was ist oder nicht ist. Nicht die Polemik gegen die Götzenidee z. B., so lebendig sie bei den Propheten geführt wird, ist ihnen die Hauptsache in ihrem Zeugniß, sondern das Leben, die That. Ihre Offenbarung ist zunächst und wesentlich verheißende Kundmachung von dem, was Gott thun wird, und dann Forderung dessen, was in Folge und Kraft davon der Mensch thun, beziehungsweise glauben soll (Habakuk 2, 2—4).

Sodann aber ist mit diesem zwiefachen Zeugnisse der göttlichen Offenbarung in That und Wort oder seiner äußeren Wirksamkeit auch immer mehr oder weniger jener unmittelbar innere, herzansprechende Zug, eine lebendige Einsenkung göttlichen Geistes und Lebenstriebes verbunden, soweit nur die persönliche Willigkeit der Empfänger eine solche möglich macht, oder sie wird doch auf eine künftige Heilszeit in vollererm Maße verheißen (Ps. 51, 12; Jerem. 20, 7; 31, 33; Ez. 36, 26). Wir dürfen diese vielleicht die Conversion nennen, den Lebenszug, durch welchen alles Lichtzeugniß der göttlichen Manifestation und Inspiration erst zur wahren Wirksamkeit und Vollendung kommt, im alten Testamente der vorbereitende Typus der neuen Lebenszeugung aus dem Geist, auf neutestamentlichem Gebiet diese selbst in voller Gestalt (Joh. 3, 6). Ein solcher innerer, rechtverstanden mystischer Zug an das menschliche Herz ist möglich, denn die Grundlage aller lebendigen Gottesoffenbarung an die Menschheit ist die Wahrheit, daß Gott und Mensch, trotz der durch die adamitische Sünde und Sündigkeit eingetretenen aktuellen Trennung zwischen Beiden eben doch noch nicht absolut auseinander gerissen sind, vielmehr ein verborgener Zusammenhang zwischen ihnen noch besteht, eine latente Potenz auf Seiten des Menschen zur Empfänglichkeit und Umkehr zu Gott vorhanden ist. Auf der andern Seite aber ist eine solche innerlich dynamische Einwirkung Gottes auf den Menschen auch durchaus nothwendig zur Erreichung des Offenbarungszweckes, weil eben der Mensch theils faktisch in der Gottentfremdung gebunden ist, theils das rechte kindschaftliche Verhältniß desselben zu Gott, als des Geschöpfes zum Schöpfer, seinem Begriff nach überhaupt nicht anders als von dem letzteren wirksam begründet werden kann (cf. § 1). In der Wiederherstellung dieses Verhältnisses aber besteht der wesentliche Zweck der Offenbarung.

Das letzte Ziel aller Offenbarungsthätigkeit Gottes ist ja in der ganzen Schrift die neuschöpferische und vollkräftige Erlösung des gefallenen Menschen, seine Wiederaufnahme in die Gemeinschaft des göttlichen Geistes-

lebens zu vollendeter Seligkeit, Heiligkeit, und in Folge davon endlich auch Herrlichkeit; eine Verklärung des menschlichen Wesens zu seiner hohen ursprünglichen Bestimmung, welche dann in der entsprechenden Verklärung der ganzen Schöpfung ihre letzte Vollendung findet, als in dem umfassenden Geistessiege der erbarmenden Liebe Gottes, welcher das, was er als Schöpfer begonnen und angelegt hat, als Erlöser vollendet und krönt.

Auf der andern Seite ist nun aber dieser Offenbarungsbegriff der Schrift, so bestimmt und durchgehend er den der Außerordentlichkeit in sich schließt, doch vollständig gerechtfertigt gegen den Vorwurf der Widerordentlichkeit, einer unorganischen, mechanischen oder atomistischen Zusammenhangslosigkeit dieses göttlichen Wirkens mit dem gegebenen inneren und äußeren Zustande der Welt und der Menschheit. Dies haben wir in den soeben gemachten Bemerkungen über das ethische und metaphysische Verhältniß auch der gefallenen Welt zu Gott, wie die Schrift es uns zeigt, bereits angedeutet, und eine weitere Betrachtung der Darstellung der gesammten geschichtlichen Offenbarungsthätigkeit Gottes im alten und neuen Bunde, welche sie uns gibt, muß uns in dieser Ueberzeugung durchaus bestärken. So ausschließlich und allseitig der unmittelbar göttliche Ursprung der Bundesoffenbarung festgehalten wird, so innig-lebendig, geistig-organisch ist das Eingehen derselben in das Vorhandene, das Natürliche und Geschichtliche, wodurch das göttlich Uebernatürliche doch zugleich immer ein in seiner Weise göttlich oder genauer gottmenschlich Natürliches wird. Ueberall ist herablassende Anknüpfung des Erhabensten an das Geringste, des Allgemeinen an das Besondere und Individuelle, des Zukünftigen an das Gegenwärtige und Vergangene, des Innern an das Aeußere, bei doch stets unverletzter Reinheit des Göttlichen in seiner Heiligkeit; überall ist stetiger Zusammenhang des Einzelnen unter einander und mit dem Ganzen, allmählicher aber sicherer und lebendiger Fortschritt vom Niederen zum Höheren, ein wahrhaft künstlerisch harmonisches Walten der göttlichen Weisheit hier auf dem Gebiete der Erlösung nicht minder als auf dem der Schöpfung, eine tiefdurchdachte, göttlich wundersame und doch zugleich ächt menschliche, irdisch-geschichtliche Erziehung und Leitung zu einem bestimmten hohen Ziele; der ganze Lebenskreis der Offenbarung ist ein organisches Ganze in sich und steht in dem gleichen organischen Verhältniß zum Gesammtleben der Menschheit, allenthalben bestimmt nach dem zwiefachen Grundgesetz des Lebens, dem Senfkorn- und Sauerteig-Princip, ebenso selbständig als anschließend in all' seiner Entwickelung und Wirksamkeit.

In diesem Grundkarakter der vollendeten Angemessenheit sowohl zu dem Wesen Gottes an sich, seiner Allmacht, Weisheit und Liebe, als zu seinem Verhältnisse zur Welt, seiner Ueberweltlichkeit und Inweltlichkeit; sowohl zu dem wirklichen sittlich-religiösen Zustande der gefallenen Menschheit, in Gottesfeindschaft und Finsterniß, bei doch noch vorhandenem Grunde ihrer Gottesverwandtschaft, in Empfänglichkeit für eine Geisteserneuerung aus Gott, als zu dem Wesen

derselben als persönlichen Geschöpfes überhaupt, d. h. der Fähigkeit unmittelbarer freier Geistesgemeinschaft mit Gott, bei der Gebundenheit andrerseits an die Bedingungen des irdischen und endlichen Daseins — in dieser vollendeten Angemessenheit nach allen Seiten hin, oder dem gott-menschlichen Karakter im weitesten Sinne, liegt das Geistessiegel der Wahrheit und Göttlichkeit dieser Offenbarung und Offenbarungsreligion.

---

§ 4.

Geschichtliche Entwickelung der göttlichen Offenbarung.

Auf einem ewigen Heilsrathschlusse ruhend, hat die Heilsoffenbarung ihr Werden in der Zeit durch mancherlei Stadien der Entwickelung. So zuerst die Vorbereitung im alten Bunde durch Zug und Zucht, äußerlich und innerlich. Dann die Erfüllung im neuen Bunde durch Christum, dem Princip und Keime nach vollendet, als der gestiftete und begründete Theanthropismus, aber noch nicht fertig dem Umfange nach, sondern in zeitlicher Entwickelung der vollendeten Ausgestaltung in der Ewigkeit entgegenreifend.

Das Evangelium gibt uns die Totalanschauung von dem großen Werke Gottes zum Heil der Welt, indem es Ursprung und Ziel desselben in die Ewigkeit verlegt. Aus der Ewigkeit entspringend in dem Heilsrathschlusse vor Grundlegung der Welt, mündet es wiederum in die Ewigkeit, indem es erst in einer neuen Weltgründung sein Ziel findet. Damit ist die Grundvoraussetzung des Glaubensbewußtseins von Gottes ewiger Ueberweltlichkeit und von der Bestimmung des Menschen als persönlichen Geschöpfes zur Gemeinschaft mit Ihm im „ewigen Leben" kräftig bezeugt und versiegelt. Dagegen ist es der mitteninne liegende geschichtliche Verlauf der Offenbarung Gottes, sein herablassendes Eingehen in die zeiträumliche Enge dieser geschaffenen Welt und deren Bedürfnisse, wodurch ebenso Zeugniß abgelegt wird von der lebendigen Inweltlichkeit Gottes, wie von der Endlichkeit und Erziehungsbedürftigkeit der Menschheit gegenüber jener hohen Bestimmung. Dadurch wird auch unsere Betrachtung zunächst in diese engeren Grenzen gewiesen, auf das Werden der Offenbarung in der Zeit, in organisch-geschichtlicher Entwickelung.

Zuerst die Vorbereitung auf Christum hin, von Adam bis Christus, während welcher im Allgemeinen die Seite der Transscendenz Gottes in allen seinen Kundgebungen überwiegt.

Die erste Stufe dieser vorbereitenden Offenbarung liegt zwischen Adam und Noah oder näher Abraham. Zucht und Zug der heiligen Liebe, welche sofort nach eingetretenem Falle ihr Werk beginnt, treten noch in allgemeineren Umrissen, in einzelnen großen Erweisungen auf, und zwar so, daß in dieser Urzeit die Zucht vorwaltet, strafend und ausscheidend, bis zu fast gänzlicher Vernichtung des Geschlechtes zu Noahs Zeit, dessen Familie allein aus dem Meere des Todes errettet wird, und endlich mit ausschließlicher Gnadenberufung des Einen Abraham, während die übrige Menschheit, das Meer der Völker, in ihren Wegen gehen gelassen wird.

Die zweite Stufe der Vorbereitungszeit liegt zwischen Abraham und Christus, die erste eigentliche Bundesperiode, oder die Zeit des alten Bundes Gottes mit Israel. Sie hat aber wieder ihre deutlichen Abschnitte. In der Patriarchenzeit geht zwar auch Ausscheidung und Gericht noch fort, aber die Zucht wird verhältnißmäßig überwogen durch den Zug der Gnade, welche in herablassender Immanenz sich dem menschlichen Leben auf das Innigste einverleibt. Es ist die Zeit der göttlichen Gnadenverheißung und des menschlichen Glaubens, väterlich und kindlich, familienhaft wie der Form so dem Geiste nach. Dies Verhältniß, obwol zu gleicher Zeit noch kinderhaft unentwickelt, ist doch voll verheißungsreicher Keime und bleibt vermöge dieses anticipirten innigen, „gottmenschlichen" Gemeinschaftslebens zwischen Gott und den Erzvätern in einziger Weise Vorbild, Typus, des vollendeten Kindschaftsverhältnisses der Menschheit zu Gott, wie es durch Christum dann ins Leben tritt.

Die nach dieser patriarchalischen Anfangsblüthe eintretende scheinbar gänzliche Verrottung auch dieses Volkes in äußerer und innerer tiefer Hoffnungslosigkeit bildet die Folie für den zweiten Abschnitt der alten Bundesoffenbarung und ihrer Geschichte. Derselbe liegt zwischen Mose und Christus, die Periode der gesetzlichen Volkserziehung für Jehovah und sein Heil, in welcher der dieser ganzen Vorbereitungsperiode eigentlich entsprechende Karakter der Transscendenz Gottes wieder mehr hervortritt, und zwar in bestimmterer Offenbarung seiner sittlichen Erhabenheit, oder der Heiligkeit im Gegensatz gegen die Sünde. Auch hier waltet wieder Zug und Zucht der Liebe, aber so, daß die letztere überwiegt, in Folge des immer mehr heraustretenden sündlichen Verderbens auf Seiten des kindisch unerzogenen, trotzigen und leichtsinnigen Volkes, bei welchem sich im Verhältniß zu Gott entsprechend statt des kindlichen Glaubensvertrauens zu Ihm, ein knechtlicher Geist der Furcht ausbildet. Beides ist für die Zeit so Gottes Ordnung, bestimmt fixirt durch das Gesetz und dessen strenge Geltendmachung. Um diesen Punkt bewegt sich in wechselnden Formen und Stufen die folgende Geschichte des Volks, fortschreitend wiederum bis zu fast gänzlicher Vernichtung desselben, und mit nur dürftiger Wiederherstellung unter geringen Aussichten auf Erfüllung des väterlichen Verheißungsvermächtnisses. Daneben aber fehlt auch hier, namentlich in der späteren prophetischen oder erneuten Verheißungsperiode, nicht die reichste Erweisung des Gnadenzuges der Liebe, theils unmittelbar gegenwärtig, bald an das ganze Volk, bald an einzelne Gehorsame,

theils auf die Zukunft hinausweisend, die Urverheißungen bestätigend und näher bestimmend im Zusammenhang mit der zwischeneingetretenen Gesetzesökonomie. Daher findet sich denn auch hier wieder bei den Empfängern solcher Gnadenoffenbarungen ein dem patriarchalischen ähnlicher, kindlicher Glaube, wenn nicht mehr ebenso unbesorgt zutraulich, so doch desto entwickelter, klarer über Gottes Wesen und Willen, wie über die eigene Gottentfremdung und Sünde und das Verhältniß Beider zu einander in Ansehung der Versöhnung und Wiedervereinigung oder des Heils. Und weil dieses in der Gesetzesreligion als solcher einmal nicht zu voller Verwirklichung kommen konnte, und zugleich das ungehorsame Volk unter Gottes Gerichten immer mehr äußerlich zusammensank, richtete sich die Ekloge Derer, die auf den Trost Israels warteten, immer bestimmter auf diesen Stern ihres gesammten Volks- und Glaubens-Lebens, den Messias, dessen Gestalt die Prophetie in immer helleren Zügen gezeichnet hatte. Mit der bei diesen Wenigen begründeten Einsicht in die eigene äußere und innere Heillosigkeit und der demüthigen Ausstreckung daher nach dem Helfer von Oben, war der Zweck dieser zweiten Stufe des vorbereitenden Offenbarungswirkens Gottes, des alten Bundes erfüllt, und die Zeit gekommen, wo die vollkommene, erfüllende Offenbarung eintreten konnte. Dieser „Ueberrest nach der Wahl der Gnade“, diese Ekloge des Glaubens, war das durch Jahrtausende hindurch von dem himmlischen Schmelzer siebenfach geläuterte Gold, in welches der köstliche Edelstein, der Gottmensch, gefaßt werden konnte und sollte, das geschichtlich gewordene organische Verbindungsglied zwischen dem alten Bunde und dem neuen.

Und auch die Geschichte der übrigen Menschheit war bis dahin, wenn gleich in ganz anderer Weise, und mit viel minderen Resultaten doch eigentlich nur negativer Art, einem nach dem Maße ihrer Stellung im Allgemeinen entsprechenden Entscheidungspunkte zugeführt worden. Denn auch sie sollte nun wieder in den seiner vorübergehenden Beschränkung entledigten Offenbarungskreis aufgenommen, der Messias Israels zugleich W e l t heiland und die vollkommene in ihm gegründete Offenbarungsreligion W e l t religion werden, gemäß dem uranfänglichen göttlichen Heilsrath über die in Adam gefallene Menschheit (Röm. 5, 12—19; 11, 32).

Diese vollkommene, erfüllende Gottesoffenbarung in Christo ist erwachsen aus der vorbereitenden in Israel und steht mit ihr in unlöslichem organischem Zusammenhang, wie mit keiner außertestamentischen Religion. „Das Heil kommt von den Juden“ (Joh. 4, 22), und dies darf nicht, wie von Seiten des Rationalismus oder einer einseitig subjektiven, ungeschichtlichen Auffassung des Christenthums geschieht, verkannt werden. Aber das Neue ist auch nicht einerlei mit dem Alten oder bloß eine vervollkommnete Gestalt desselben, wie ebenso oft ein äußerlicher christlicher Orthodoxismus oder Nomismus meint. Das Christenthum geht nicht nur e x t e n s i v über das ursprüngliche Judenthum hinaus, indem es sich an die ganze Menschheit wendet und statt des bisher bevorzugten einen Volkes nun alle Völker zum Heil beruft. Das that in seiner Weise auch schon das spätere Judenthum, und nicht unberechtigt. Das Christenthum ist

auch intensiv nicht nur eine geläuterte und vertiefte Erscheinung der alttestamentlichen Religion, als wenn an die Stelle des Gesetzes Mosis nur eben das Gesetz Christi träte, sondern es ist von dem Alten, gerade sofern dies wesentlich Gesetz und Gesetzesreligion war, seinem innersten Wesen nach verschieden, wie Paulus besonders in den Briefen an die Römer und Galater so laut und klar bezeugt. Es ist bei allem innerlich-göttlichen und äußerlich-geschichtlichen organischen Zusammenhang mit dem Alten doch wesentlich ein Anderes und Neues, über Jenes schlechthin erhaben, nicht nur sofern dies Gesetz war, sondern auch über die Verheißung, im patriarchalischen wie im prophetischen Zeitalter, denn es ist die absolute Gnade und Wahrheit (cf. Joh. 1, 17 und Ps. 117, 2; Matth. 11, 11), vor der die frühere relative verschwindet. Die reife Frucht ist wesentlich ein Anderes und Neues gegenüber der ersten Blüthe sowohl, als dem entblätterten Fruchtknoten und der weiteren werdenden Frucht.

Dies Moment der Reife oder Erfüllung, das schlechthin Neue und Einzige des Evangeliums, besteht aber darin, daß die von jeder Religion als solcher irgendwie angestrebte, in der israelitischen Offenbarungsreligion gotteskräftig verheißene und vorgebildete, durch Wort und That somit organisch vorbereitete Einigung Gottes mit dem Menschen (Joh. 1, 14) nun in der Person Jesu von Nazareth, des Gottes- und Menschen-Sohnes, des Gott-Menschen, ebenso in sich vollkommen als für die ganze Menschheit auf ewig und allein vollendend thatsächlich verwirklicht ist vermittelst seines Wesens und Wirkens, von der Geburt bis zur Himmelfahrt; somit in der vollkommenen, denkbarhöchsten Realisirung des Immanenzverhältnisses Gottes zur Welt (Joh. 1, 4. 5), durch deren Wunderkraft dann wiederum die Menschheit auf eine bisher ungeahnte Höhe transcendenter göttlicher Herrlichkeit erhoben und so zur Vollendung ihrer ursprünglichen Wesenheit und Bestimmung gebracht wird (Joh. 1, 12. 13; 1 Joh. 3, 2).

Hierin liegt, daß dieser neue Bund Gottes mit der Menschheit in Christo für sie die höchste, die absolute Offenbarung ist, nach welcher wir keiner anderen mehr zu gewarten haben, sondern nur der schließlichen Auswickelung des in Christo ein- für allemal Gegebenen. Denn diese Offenbarung Gottes ist in sich, d. h. in Christo selbst, als der absoluten persönlichen Erscheinung der göttlichen Wahrheit und Gnade und der thatsächlichen Versöhnung — Einigung — der Menschheit mit Gott, eine dem Wesen nach schlechthin vollkommene. Nur wer Christum eben nicht als Gottmenschen anerkennt, kann wie das verblendete Judenthum auf einen anderen Messias noch warten, oder wie die Schwärmer zu verschiedenen Zeiten auf eine höhere, geistigere Offenbarung des „Parakleten" harren, oder endlich, wie das moderne Heidenthum, meinen, die Menschheit entweder vermittelst eines vernunftgemäßen Extraktes aus Christenthum, Judenthum und Heidenthum zu einer göttlichen machen zu können, oder gar dieselbe in ihrem dermaligen Zustande, wie sie ist, als

die in der Endlichkeit offenbare und der Selbstvollendung zustrebende Gottheit erkennen zu dürfen. Dieser pantheistische sowohl als jener deistische, ja selbst der positiv-theistische und monotheistische Standpunkt des Judenthums oder eines schwärmerischen Pseudochristenthums ist durch eine tiefe und feste Kluft geschieden von dem theanthropistischen des wahren Christenthums (1 Joh. 4, 1). Wer diese Kluft aber im Glauben überspringt, und nicht nur unter Voraussetzung der Möglichkeit der großen Thatsache, welche das Evangelium verkündigt, das Wesen Gottes, den Zustand der Welt, die Geschichte aller Religionen wie der Menschheit überhaupt, die Geschichte Christi und der Christenheit, endlich den Zustand seines eigenen Herzens nach der religiösen und sittlichen Seite unbefangen betrachtet, sondern auch in lebendiger Erfahrung von der Wirklichkeit jener Thatsache deren wahrhaft und allein wirklich religionbegründende, d. h. den Menschen mit Gott einigende, beseligende, heiligende und erlösende Kraft selbst inne wird — Der, aber freilich auch nur der, ist damit von der absoluten Wahrheit und dem absoluten Werthe dieser letzten Gottesoffenbarung in Christo, als dem Mittelpunkt der Weltgeschichte, dem Wendepunkt zwischen Leben und Tod, dem Quell des ewigen und einigen Heils für alle Welt göttlich überzeugt. Er genießt im Glauben an Christum, den Gottessohn im einzigen Sinne, die Seligkeit kindlicher Gemeinschaft mit Gott, sein Leben ist in abbildlich gottmenschlicher Heiligkeit ein Spiegel derjenigen Gottesbildlichkeit, zu welcher die Menschheit ursprünglich geschaffen und nun in Christo wiederhergestellt ist, und schon jetzt findet er hier eine Kraft zur Ueberwindung der Sünde und des Todes, welche ihm die vollendete Erlösung in einem künftigen Zustande vollendeter Gottähnlichkeit wirksam verbürgt. Somit ist die Offenbarung des neuen Bundes auch die vollendende für die Menschheit, die Einzelnen wie die Gesammtheit.

Aber dieses höchste Außerordentliche, die vollkommene und vollendende Erlösungsthat Gottes in Christo, ist nun nach dem Grundgesetze aller Gottesoffenbarung (vgl. § 3) auf der anderen Seite doch in keiner Weise ein Widerordentliches, ist nicht so angelegt, daß durch diese Thatsache die Entwickelung des Einzelnen oder die gesammte Weltgeschichte entweder ganz und gar beschlossen, oder doch in ihrer gesammten Gestalt sofort magisch umgewandelt würde. Dies gilt sowohl in Beziehung auf Christus selbst, das Haupt, als auf die gläubige Menschheit, seinen Leib. Vielmehr, wie die neutestamentliche Gottesökonomie in Beziehung auf Christum selbst, bei aller wesentlichen Vollkommenheit, doch erst noch eine letzte allgemeine Offenbarung seiner gottmenschlichen Herrlichkeit in Aussicht stellt, so geht sie bis dahin für die Menschheit einen zeiträumlich sowohl als psychologisch und ethisch bedingten Entwickelungsgang ein, um so von Innen heraus, auf organisch-genetischem Wege, von dem Einen Mittelpunkte Christus aus das Ganze durchdringend, die Menschheit ihrem Ziele in der Ewigkeit zuzuführen, auch hier wieder, und hier recht eigentlich nach der nächsten Beziehung der betreffenden Gleichnißworte des Herrn, senf-

korn- und sauerteigsweise. In ihrem Hauptträger Christus dem Wesen nach vollkommen und an Ihm selbst vollendet, ebenso in jedem Christen dem Princip nach vollendet oder im Keime vollkommen, ist sie doch, wie an Christo selbst (jedenfalls wenigstens für die Menschheit) noch nicht fertig, so auch an dieser selbst, weder an dem Einzelnen noch an der Gesammtheit, dem Umfang und der Entfaltung nach vollendet im Sinn von fertig. Dadurch bewährt sie auf das Bestimmteste und Lebendigste ihren echt und allseitig gottmenschlichen Karakter. In Gottes Kraft und Ordnung, aber in menschlicher Weise und Maße muß sie erst ein noch zukünftiges Ziel erreichen, ist Erziehung der Menschheit in der Zeit auf die Ewigkeit; göttliches Geistesleben in sinnlicher Leiblichkeit stufenweise sich auswirkend, zum Zweck seiner vollendeten Selbstdarstellung in der Herrlichkeit geistiger — d. h. vollständig geistesgemäßer — Leiblichkeit dereinst, wenn auch Christus offenbar werden wird in der Herrlichkeit (Col. 3, 3).

Je inniger aber das Eingehen dieser göttlichen Lebensentwickelung in die irdisch-menschlichen geschichtlichen Verhältnisse und Bedingungen ist, je weiter ihre Ausbreitung und je länger ihr Verlauf sich gestaltet, und je weniger sie ihrer Natur nach andrerseits an alle jene *στοιχεῖα τοῦ κόσμου*, das Irdisch-Aeußerliche, Gesetzliche, als solches gebunden und gewiesen ist, desto weniger wird es Wunder nehmen, wenn wir innerhalb dieses geschichtlichen Entwickelungsverlaufes auch alle jene früher von uns genannten Fehler der Religion überhaupt sich von Zeit zu Zeit wieder geltend machen und Lehre wie Leben verderben sehen. Da ist es denn die Aufgabe der christlichen Lehrwissenschaft, in beiderlei Hinsicht das reine Evangelium zu erfassen und, soviel Gott Gnade gibt, in seinem Zusammenhang darzustellen. Ihr Loosungswort dabei kann und darf, nach dem vorher Gesagten, kein anderes sein, als der Theanthropismus in Allem und allein (Col. 3, 11: *τὰ πάντα καὶ ἐν πᾶσι Χριστός*). Unsere Lehrdarstellung im Folgenden wird an ihrem Theil auch zur Bestätigung dienen können, daß dies der einzige Compaß ist, der durch alle Scyllen und Charybden menschlich eigenwilligen oder einseitigen, und somit auch göttlich unwahren oder unganzen Denkens allein aber sicher hindurchhilft, um den Einen Preis der Anerkennung des, wie in allem Leben als solchem, so zumeist in diesem höchsten Lebensverhältnisse liegenden Geheimnisses.

§ 5.

Beweise für die Wahrheit der Gottesoffenbarung in Christo.

1. Die äußeren.

Die Beweise für die Wahrheit des Christenthums können und sollen nie äußerlich zwingend sein, sondern setzen Glaubenswilligkeit voraus. So zunächst die sogenannten äußeren Beweise, d. h. der aus der Schrift, nach Wort und That, Weissagung und Wunder, und der aus der Geschichte.

Schon im vorigen Paragraphen sprachen wir es aus, daß es keine äußerlich zwingenden Beweise, wie für einen mathematischen Satz, in Beziehung auf die Glaubenswahrheit gebe. Es kann keine solchen und es soll auch keine geben. Denn gäbe es sie, so könnte auf anderem Wege, als dem freien, persönlichen, ethischen des Herzens, d. h. des Geistes und der Liebe, durch mechanische Erkenntnißthätigkeit Jemand zum Christen werden. Gott aber siehet das Herz an, und will nur über frei gewonnene Herzen herrschen.

Aber damit ist doch nicht ausgeschlossen, daß Betrachtungen angestellt werden dürfen, welche für den erst noch Glaubenswilligen hülfreich und für den schon Gläubigen bestätigend wirksam sein können. Ja wir haben solche Betrachtungen bereits selbst angestellt in Beziehung auf die Offenbarungsreligion im Allgemeinen, altes und neues Testament zusammengefaßt, und insonderheit rücksichtlich der erfüllenden Offenbarung des letzteren (§ 3 und 4). Das dort Gesagte setzen wir hier voraus, wenn wir nun näher eingehen auf die Beweise für die göttliche Wahrheit der neutestamentlichen Offenbarung in Christo.

Wenn wir dabei von äußeren und inneren Beweisen reden, so ist diese Unterscheidung allerdings eine mangelhafte. Denn äußere Beweise von der Art, daß nicht ein Inneres, Objektives sowohl als Subjektives, Göttliches und Menschliches dazu kommen müßte, um ihnen Wirkungskräftigkeit zu verleihen, gibt es nicht. Was Paulus von dem Beweis für Gottes Dasein und Wesen aus seinen Werken sagt, daß jenes *νοούμενα καϑορᾶται* (Röm. 1, 20), und ebenso, im Blick auf die Juden, von dem Schriftbeweis für das Christenthum aus dem alten Testament: *ἐπωρώϑη τὰ νοήματα αὐτῶν* (2 Cor. 3, 14), das gilt auch hier. Gott selbst muß zu gleicher Zeit drinnen im Herzen zeugen und der Mensch muß das zwiefache Gotteszeugniß mit empfänglichem Sinn und Willen ergreifen. Und ebenso gilt, daß es keine inneren Beweise gibt, bei welchen nicht zu dem menschlich oder subjektiv Innerlichen jenes, wenn gleich ebenfalls innerliche, dem Menschen aber doch gegenständliche, und somit in anderem Sinne „äußere“ Gottes- und Geisteszeugniß hinzukommen müßte, um die innere Wahrnehmung oder

denkende Betrachtung eigener Zustände und Bestimmtheiten beweiskräftig zu machen. Der Geist Gottes gibt Zeugniß unserem Geiste, — wo nicht, so bleibt Alles nur bei vagem Empfinden und Meinen [1].

Aber bei alledem ist die gemachte Unterscheidung doch nicht ungerechtfertigt, sofern das argumentum, von welchem jedesmal zunächst ausgegangen wird, doch bald ein äußeres, bald ein inneres ist, und daher kann die Bezeichnung angenommen werden.

Sprechen wir zuerst von den äußeren Beweisen, so nimmt den ersten Platz ein der Beweis aus dem Worte oder der Schriftbeweis. Während er dem Unglauben gegenüber gar keine Kraft hat, ist er dem Glaubenswilligen von der größten Bedeutung, weil dieser einen zu lebendigen vorläufigen Eindruck von dem erhabenen Geiste empfangen hat, der in diesen heiligen Schriften weht, als daß er sie so leicht zu einem bloßen Machwerk von Betrügern oder Betrogenen stempeln könnte, dann aber auch sofort durch ihr eigenes Zeugniß genöthigt wird, sie für Urkunden einer wahrhaften göttlichen Offenbarung zu halten. Unter diesem Gesichtspunkt, den wir hier consequent festhalten müssen, steht auf dem Gebiete des Schriftbeweises voran das Selbstzeugniß Jesu für seine, nicht bloß amtliche, sondern auch wesentliche Gottessohnschaft (Joh. 3, 11 ꝛc.; 5, 17. 23; 10, 30. 38; 14, 9; 16, 28; 17; Matth. 11, 27; 26, 63). Er selbst spricht das Mangelhafte dieses seines, wie jedes Selbstzeugnisses, aus (Joh. 5, 31), aber er nennt auch das, wodurch das seine im Unterschiede von jedem anderen gestützt wird, seine Sündlosigkeit (Joh. 8, 46), weiset dabei zurück auf das Zeugniß, welches er durch das alte Testament, insonderheit die Prophetie (Joh. 5, 39; Luc. 24, 27 ꝛc.) empfängt, als auf Gottes Zeugniß, und verweist vorwärts auf die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher sein Zeugniß vollenden wird (Joh. 16, 8 ꝛc.; 13 ꝛc.). Von dieser geben uns dann die apostolischen Briefe den übereinstimmenden Abdruck, indem sie theils selbst wieder auf das vom Geiste erschlossene alte Testament zurückgehen, theils aus eigener unmittelbarer Glaubensgewißheit auf Grunde ihrer Augenzeugenschaft und Krafterfahrung Jesum als den Gottessohn und Weltheiland bekennen.

---

[1] Vgl. Röm. 8, 15 und 16. Diese Stelle ist sehr instruktiv, denn der Apostel unterscheidet da das Doppelte oder eigentlich Dreifache, welches bei jedem solchen wahren und wirksamen, wirklich Ueberzeugung begründenden Beweise von unsichtbaren Dingen zusammenkommen muß: 1. in V. 15 das *πνεῦμα*, das wir als Kinder Gottes empfangen haben und in welchem wir ein freies Abba sprechen können, und meint damit (unbeschadet Gal. 4, 6; wegen des *αὐτὸ τὸ πν.* in V. 16) den subjektiven gotteskindlichen Geist und dessen erfahrungsmäßige Selbstbethätigung. Dies ist hier das psychologisch ethische Phänomen, ein innerliches, wie bei den äußeren Beweisen ein äußerliches solches vorliegt. Das eigene Geistesleben ist hier das gewußte Erfahrungsobjekt. Dazu kommt 2. *αὐτὸ τὸ πν.* der heilige Geist in und aus Gott, als objektiver Zeuge für die Realität jener Erfahrungswahrnehmung, wie er auch bei jedem äußeren Beweise so auftreten muß. 3. *τὸ πν. ἡμῶν*, unser Geist als wissender, beide vorher genannten Zeugnisse, das innerlich subjektive und das innerlich objektive, wahrnehmend, verstehend und ergreifend, und so die Ueberzeugung gewinnend von der Wahrheit des Bezeugten.

Hier bleibt uns, sofern wir nicht mit dem Mythismus alle Geschichte auf den Kopf stellen wollen, nur die Wahl, ihn eben dafür zu erkennen, oder einen frevelhaften, fanatischen Schwärmer in ihm und Betrogene in den Aposteln zu sehen.

Sofern hierbei das Verhältniß des neuen Testamentes zum alten und umgekehrt von Bedeutung ist, aber auch in Beziehung auf gewisse Theile des neuen Testamentes selbst kommt Alles darauf an, daß der Begriff der Weissagung richtig gefaßt werde. Nimmt man dieselbe nur als einzelnes Orakel, Voraussagung einzelner bestimmter Begebenheiten, wie die ältere Exegese zu thun pflegte, so hat es eine nüchterne und gründliche, grammatisch historische Auslegung leicht zu zeigen, daß solcher Weissagungen in Beziehung auf Christum sehr wenige im alten Testamente sind und viele Citate Christi selbst wie der Apostel keinesweges Stich halten. Aber dies ist ein falscher, zu äußerlicher und ungeistiger Standpunkt. Die Weissagung im biblischen Sinne ist erstens da, wo sie wirklich ein Vorherverkündigungswort ist, keinesweges blos von so einfacher Bedeutung, daß die erfüllte nähere eine noch zu erfüllende weitere ausschlösse. Vielmehr ist gerade das das Siegel ihres göttlichen Ursprungs und Wesens, daß sie, wie alles wahre und lebendige Gotteswort, in sich eine Fülle der mannigfaltigsten Beziehungen birgt, die doch alle wieder in die Einheit des letzten Grundes und Zieles, eines organischen Grundgedankens der göttlichen Reichsökonomie zusammengehen. Die Weissagungen sprechen Ideen aus, welche in einer ganzen Entwickelungsreihe von Thatsachen stufenweise sich entfaltend, nach und nach zu ihrer Erfüllung, d. h. zur vollendeten Ausgestaltung und Darstellung kommen. So die alttestamentlichen Weissagungen und so auch die neutestamentlichen Christi und der Apostel. Und diese organische Einheit des übernatürlichen Waltens Gottes in der Welt, zunächst im Offenbarungsgebiete oder dem Reiche der Gnade, zeigt sich dann zweitens ebenso in allen auch nicht durch besondere Worte vorgezeichneten Thatsachen, welche dadurch vielfach selbst wieder zu Thatweissagungen auf künftige höhere Parallelen werden. Wie nach derselben organischen Grundanlage im Reiche der Natur das Gesammtleben der Schöpfung stufenweise immer näher und höher auf seinen Selbstabschluß in der persönlichen Creatur, auf den Menschen, zustrebt, so hier Alles auf den Fürsten des Gnadenreiches, den Gottmenschen, in seiner ersten sowohl als zweiten Zukunft und Offenbarung. Diese typische Parallele ist der einfache und tiefe Gedanke, welcher der im neuen Testament mehrfach vorkommenden messianischen Beziehung von Psalm 8 zu Grunde liegt und dieselbe pneumatisch rechtfertigt, während dies für die grammatisch historische Auslegung als solche unmöglich ist. Dies eine Beispiel genüge zur Erläuterung vieler anderer ähnlicher. Was hier auf Grund der Thaten des Weltschöpfers in der Natur für die des Welterlösers ausgesprochen ist, wird in ganz ähnlicher Weise anderwärts aus den Thaten des Weltregierers in der Geschichte gefolgert und mit demselben Rechte für den Geist des Glaubens. Was im Reiche der Schöpfung, der Natur, der Mensch ist, das ist im Reiche der Geschichte und deren

Centralkreise, der Offenbarungsgeschichte, der Begriff und die jedesmalige Erscheinung des rechten Israeliten, d. h. des rechten Gottesmenschen nach dem Maße jener vorbereitenden Offenbarungsepoche, mag derselbe nun bald als der Abrahamssame, bald als der Davidssohn und theokratische König, bald als der Knecht des Herrn und der Gerechte κατ' ἐξοχήν auftreten. Immer sind dies reale Typen des Gottmenschen. Nur wenn man diesen weittragenden und lebensvollen Begriff des reichsökonomischen Typus in den Weissagungsbegriff aufnimmt, bekommt die Art, wie Christus und die Apostel mit dem alttestamentlichen Worte und Geschichtsgange verfahren, ihr Recht und der Schlüssel wird gefunden zum rechten Verständnisse auch ihrer eigenen Weissagungen. Es ist dann nicht das einzelne Orakel als solches mit seiner Einzelerfüllung hier oder dort allein, sondern es ist, solche alle mit eingeschlossen, diese ebenso großartig umfassende als bis in's Kleinste so zu sagen kunstvolle, tief überraschende und doch einfach harmonische, kurz die lebendig organische Einheit in dem Walten der ewigen und allmächtigen, allwissenden und allweisen Liebe, worin die eigentliche vis argumenti für den geöffneten νοῦς des glaubenswilligen Herzens liegt. Gesehen in diesem göttlichen Lichte des Geistes, gleich unterschieden von der Finsterniß oder dem fahlen Truglichte des Unglaubens oder Halbglaubens, wie von dem kümmerlichen Lampenschein des äußerlichen Buchstabenglaubens, verbürgen sich altes und neues Testament gegenseitig im Ganzen und Einzelnen auf das Lebendigste und Entschiedenste, und beide geben ein übereinstimmendes lautes Zeugniß für die Spitze aller Offenbarungswahrheit, die Person und das Werk Christi des Gottes- und Menschensohnes.

In dem Gesagten liegt schon, daß der Schriftbeweis über das bloße Wort, sei es Zeugniß, sei es Weissagung, hinausgeht, und die That und Thatsache mit einbegreift. Unmittelbar auf diese, und zwar sofern sie als außerordentliche Gottesthat auftritt, bezieht sich nun weiter der mit dem Weissagungsbeweis gewöhnlich und berechtigt verbundene Wunderbeweis, auf welchen schon Christus selbst als auf eine Bestätigung und Ergänzung seines Zeugnisses im Worte mehrfach hinweist (Joh. 10, 37; 14, 11).

Hier ist es die in die Augen fallende, theils nur nach Ort und Zeit, theils auch der Beschaffenheit, dem Maße oder auch dem Wesen nach übernatürliche Thatsache, welche für das besondere Offenbarungswalten der Gotteshand zeugt. Einzeln heraus gegriffen freilich und bloß äußerlich betrachtet, als bloßes θαυμάσιον, τέρας, hat das Wunder gewöhnlich für den Gebildeten und Denkenden eben so viel Abstoßendes, den Unglauben Sollicitirendes als für die Menge wiederum Anziehendes und leicht den Aberglauben Förderndes. Aber diese Betrachtungsweise ist auch hier nicht die richtige. Das echte Wunder wird und muß sich als göttliches σημεῖον für den rechten, ebenso verständigen als lebendigen Glauben allenthalben bewähren durch seine organische Hineingehörigkeit in das gesammte Reichswalten Gottes, d. h. durch seinen geistigen, vernünftig persönlichen und geschichtlichen, und durch seinen rein religiö-

sen, ethischen Karakter. Das ist sein königlicher Stempel als Thaterweis der absoluten Geistesliebe.

Das zweite Moment läßt keinen anderen Zweck des Wunders zu, als den der Gründung und Stärkung des Glaubens, kein anderes Motiv, als das der heiligen Liebe auch da, wo sie in ihrem Zorne strafen muß; das erste Moment keine andere Beschaffenheit, als eine dem Wesen und gegenseitigen Verhältnisse vernünftiger Persönlichkeiten angemessene, kein anderes Mittel, als ein gerade möglichst einfaches, an das Gegebene und Natürliche anknüpfendes.

Sonach hat das Wunder jedenfalls sein geistig sittliches Gesetz im Wesen Gottes selbst und mit dessen gesammtem Offenbarungswalten gemeinsam, und ist im einzelnen Falle danach zu prüfen. Darin allein liegt der sichere Kanon zur Unterscheidung jener falschen apokryphischen Wunder von den echten, in der heiligen Schrift berichteten.

Eine andere Frage ist die, ob es auch in sich selbst, was das quomodo seines Hergangs, die Art und Weise seiner Vollziehung, betrifft, ein höheres Gesetz, eine die gewöhnliche nur übersteigende, höhere Naturgemäßheit berge oder nicht? Daß wir Menschen dieselbe nicht zu erkennen und zu verfolgen vermögen, ist gewiß, denn es liegt eben im Wesen und Zweck des Wunders, eine ihrem Hergange nach für uns nicht begreifliche Thatsache zu sein. Für uns muß, soviel man auch niedere Analogieen oder Anknüpfungspunkte bei manchen Wundern aufsuchen und finden mag — und das mit Recht und Wahrheit — gleichwol das absolute Wunder, im Gegensatz gegen das sogenannte relative überall da gelten, wo nicht von vornherein nur eine besondere Vorsehungs-Veranstaltung von an sich ganz natürlichen Umständen und Vorgängen, also eben nicht ein Wunder im eigentlichen Sinne, vorliegt. Daß dagegen vor Gott, auch in dieser absoluten Befreiung seines Wirkens von den sonst gesetzten Ordnungen, hier nicht ungeordnete Willkür herrscht, sondern allerdings irgend welche verborgene höhere Ordnung, dies ist gewiß nicht zu bezweifeln, vielmehr weil es das allein dem Wesen Gottes Angemessene ist, wenn es gleich nicht bewiesen werden kann, doch mit allem Nachdruck im Glauben zu behaupten. Gott ist allenthalben ein Gott der Ordnung.

In dieser doppelten Eigenschaft, des inneren und wesentlichen Hineingehörens in den Zusammenhang des gesammten vernünftigen und heiligen Offenbarungswirkens Gottes, sowie des äußeren, formalen, Hinausgehens über alles sonst Gewöhnliche, „Natürliche" ist das Wunder ein unveräußerliches Merkmal der Heilsoffenbarung überhaupt, und der absoluten in Christo zumeist, gleichsam die concrete und concentrirte Einzelerscheinung ihres übernatürlichen, nicht widerordentlichen aber außerordentlichen Gesammtkarakters, das göttlich pädagogische oder iatrische Specificum gegen den gerade an das vermeintlich Natürliche verſklavten Unglaubenssinn der abgefallenen Menschheit, der Stein des Anstoßes, zum Falle und zum Auferstehen, an dem der

Menschen Herzen insonderheit offenbar werden, Unglaube und Glaube sich scheiden. Mit Recht sagt selbst ein De Wette: „Das Wunder leugnen, heißt die religiöse Weltansicht leugnen". Diese als wahr vorausgesetzt, ist es nur das seinerseits Natürliche, Angemessene, Unentbehrliche, wie die vom Arzte verordnete Diät für den Kranken.

In Beziehung namentlich auf das Christenthum und gegenüber einem späteren Geschlechte, welches auch von Christi und der Apostel Wundern nur die schriftliche Kunde hat, ist freilich, wenn es gilt den Glauben an den Gottmenschen als solchen erst zu gründen, der Beweis aus den Wundern für sich allein nicht genügend. Ja selbst die Augenzeugen konnten nicht durch die Wunder als solche zu jener Erkenntniß Christi geführt werden, denn die Propheten hatten eben solche gethan, und die Apostel thaten desgleichen. Vielmehr mußte und muß noch jetzt der entscheidende Glaube an Christum wesentlich durch Wort und Geist gewirkt werden und die Wunder können dazu nur mitwirken. Für den Gläubigen aber, welcher in der Person Christi als des Gottmenschen das große Haupt- und Central-Wunder, die eminente Spitze der gesammten Gottesoffenbarung an die Menschheit erkannt hat, fällt nun erst von diesem Punkte aus das rechte Licht auf das gesammte Gebiet der göttlichen Wunderbeweisungen. Christi eigene Wunder in all' ihrer Kraft und Fülle sind nur das ihm als Gottmenschen unmittelbar Angemessene, der natürliche Ausfluß seines Wesens, alle anderen Wunder aber vor und nach ihm erhalten durch ihre geschichtlich organische Beziehung auf dieses Centrum der Gottesoffenbarung erst ihre richtige Stellung und innere Gewähr. Denn hier erst, in dem Worte, das Fleisch ward und wohnete unter uns, ist das lebendige Immanenzverhältniß Gottes zur Welt, in dessen allgemeinem Grunde alle Wundererweisungen Gottes überhaupt wurzeln, so in seiner vollen Kraft und Intensität zur Erscheinung gekommen, daß dieselben, von diesem Punkte aus betrachtet, eben nur als das Natürliche und Angemessene für das Offenbarungswalten Gottes zum Heil der Menschheit erscheinen. Darum ist bei der Frage über das Wunder im Wesentlichen der Ausgangspunkt der Betrachtung immer von Christo zu nehmen, und erst, wenn die Frage: was dünket euch um Christo? wenigstens vorläufig richtig beantwortet ist, der sogenannte Wunderbeweis eigentlich anzutreten.

Es führt uns dies auf die andere Seite unserer Betrachtung, daß nämlich die Bedeutung der Wunder auch nicht zu überschätzen ist. Wie Jesus selbst die äußeren Wunder der That ausdrücklich niedriger anschlägt, als die seiner viel unmittelbareren und intensiveren Selbstoffenbarung im Worte (v. l. citt. Joh. 10, 14), so erkennt die Schrift von Anfang bis zu Ende auch Wunderwirkungen an, welche nicht göttlicher Wirksamkeit, sondern satanischer Lügengewalt entspringen und dienen (Deut. 13, 1 2c.; Matth. 7, 22; 24, 24; 2 Theß. 2, 9). Es bedarf also hier durchaus jener oben berührten Geisteskrisis in jedem einzelnen Falle (1 Cor. 14, 29; 1 Theß. 5, 20. 21), und es ist falsch, ohne Weiteres zu schließen: Wo Wunder, da ist Gottesoffenbarung. Und eben so

falsch ist auch der Schluß: Wo kein Wunder, da ist auch keine Gottesoffenbarung. Vielmehr zeigt die Schrift dieselbe vielfach auch da, und der Glaubensgeist weiß sie zu erkennen, wo gar nichts eigentlich Uebernatürliches stattfindet. Sieht doch der gereifte Glaube Alles in Gott und Gott in Allem, und bedarf eben deshalb der besonderen σημεῖα auf Ihn in der That nicht mehr. Wie im Gebiete des Wortes Prophetie oder Weissagung sich verhält zur Lehr- und Ermahnungsrede, so in dem der That die Wunderhandlung zur göttlichen Reichsgeschichte überhaupt, sofern dieselbe zum Theil eben auch in natürlichen Formen ihren Verlauf hat. So ist namentlich Israels ganze Geschichte, wie das alte Testament und beziehungsweise auch das neue sie gibt, eine große Gottesthat, und als solche ein mächtiger Erweis der Wahrheit auch der neutestamentlichen Offenbarung.

Aber eben dieses Volkes Geschichte ist dasselbe auch noch heut in besonderer Weise, gerade sofern sie über das Gebiet der heiligen Schrift hinaus bis auf die Gegenwart reicht, wie jener Theolog, von dem ein Beweis der Wahrheit des Christenthums in einem Wort begehrt wurde, treffend antwortete: „die Juden". Dies führt uns weiter, über die Schrift und den Schriftbeweis hinaus in das Gebiet der Geschichte, d. h. in diesem Zusammenhang zunächst der sogenannten Profan-Geschichte, jedoch so, daß die Führung des alttestamentlichen und neutestamentlichen Israels mit darin steht, nur eben vorläufig bloß als weltgeschichtliche Erscheinung neben anderen betrachtet wird, ohne den Anspruch etwas Besonderes zu sein, so, wie der sie ansieht, welcher der Schrift nicht glaubt. So schließt sich dem Schriftbeweise als zweiter unter den äußeren der Beweis aus der Geschichte an.

Freilich ist auch dieser, als bloß äußerer betrachtet, Nichts. Wie das Buch der Natur und der Schrift, so ist auch das der Geschichte dem verschlossenen νοῦς des Widerwilligen selbst ein versiegeltes. Aber andrerseits hat gerade dieser Beweis dem Zweifler gegenüber, welcher doch nach dem Glauben sucht, seine besondere Bedeutung, weil er wenigstens scheinbar weniger Ansprüche von vornherein an seine Glaubenswilligkeit macht, als der Schriftbeweis und dabei deutlicher redet, als der Beweis aus der Natur, welcher nur im Allgemeinen von Gottes Sein und Wesen, nicht aber unmittelbar für Christum zeugt. Der geschichtliche Beweis bewegt sich nämlich auf dem verhältnißmäßig neutralen Gebiete der anerkannten gewissen Thatsachen und gründet sich auf die einfachsten Erfahrungssätze des menschlichen Denkens.

Er nimmt seine Richtung nach zwei Seiten hin, einmal nach der negativen, indem er zeigt, daß dies neue seit Christi Zeit in die Weltgeschichte eingetretene machtvolle Lebensprincip von so durchaus ungewöhnlicher, antifleischlicher Natur sich aus den geschichtlich gegebenen Zuständen des damaligen Judenthums und Heidenthums in keiner Weise vernünftig herleiten lasse. Die Straußischen Sophismen müssen sich jedem tieferen Geschichtsforscher schon als solchem in ihrer wahren Natur zu erkennen geben. Denn so leicht es ist, eine Fülle von göttlich vorbereiten-

dem Pragmatismus in der Weltgeschichte auf Christum hin nachzuweisen, so ist derselbe doch unverkennbar theils nur ganz äußerlicher, peripherischer Natur — wie in Alexander, Cäsar, Augustus — oder wo auch in's innere Gebiet hinübergreifend, etwas den Handelnden selbst ganz Unbewußtes — wie bei Sokrates, Plato, Philo, — theils, sofern er wirklich ein unmittelbarer und ethischer genannt werden kann, ist er wesentlich negativer Natur, ein immer empfindlicherer Bankerott sowohl der jüdischen Gesetzesökonomie als solcher mit ihrem Pharisäismus und Sadducäismus, als auch der heidnischen Volksreligionen und Philosophien. Sodann zeigt der geschichtliche Beweis, nach der positiven Seite hin, wie das Christenthum, während es dem Weltleben und der Selbstsucht doch so gar nichts bietet als das Kreuz, dennoch in unaufhaltsamem, nie von Außen, sondern nur von Innen, durch die Unklarheit oder Untreue seiner eigenen Bekenner auf die Dauer gehindertem Fortschritte die Welt sich unterthan macht, im Einzelnen und Ganzen, im Inneren und Aeußeren, und wie es auch aus der tiefsten Verderbniß mit immer erneuter Siegeskraft in ursprünglicher Reinheit und Lebendigkeit, zu den verschiedensten Zeiten und Orten doch stets sich selbst gleich und seinem ursprünglichen Wesen getreu, wiederum rein von Innen heraus sich verjüngt hat. Nicht das Alter, noch die weite und schnelle Ausbreitung allein oder am meisten ist es, was für das Christenthum beweist, das erstere haben die indischen Religionen, die andere hat der Islam ebenfalls für sich anzuführen, wohl aber neben Beiden diese Beweisung innerlich unerschöpflicher Lebenskraft, bei jener allem natürlich Menschlichen und Weltlichen doch so ganz entgegengesetzten Grundtendenz. Daß das Evangelium als das Wort vom Kreuze, nicht nur vom Kreuze Christi zur Tilgung der Sünde der Welt, sondern auch vom Kreuze für all' ihre Lust und ihren Stolz, das dies Wort von Christo, welches nur durch den Tod zum Leben führt, eine solche Lebenskraft bewiesen und eine solche Lebensgeschichte in der sündigen Menschheit hat bekommen können, das ist der Nerv des geschichtlichen Beweises. Das letztgenannte Moment führt uns nun aber bereits hinüber von den äußeren Beweisen zu den inneren, zuletzt allein wirksamen, auf den Beweis des Geistes und der Kraft aus der Erfahrung, welche in allen Beweisen die eigentliche vis argumenti bildet und bei den äußeren nur vermittelter, bei den inneren unmittelbarer hervortritt.

§ 6.

Fortsetzung.

2. Die inneren Beweise.

Auch die inneren Beweise sind nicht zwingende, ja es kann hier am allerwenigsten von einem Zwange die Rede sein, da es in letzter Instanz nur einen inneren Beweis, nämlich den aus dem „christlichen Bewußtsein", oder den Erfahrungsbeweis gibt. Der sogenannte Vernunft- oder richtiger Verstandes-Beweis als solcher vermag gar nichts für sich allein, während der Beweis aus dem christlichen Bewußtsein insofern seine lebendige Wirksamkeit hat, als er, richtig verstanden, nur ein im wahren Sinne vernünftiges Nachdenken zur Auslegung braucht für die unmittelbare Herzenserfahrung von den verschiedenen Selbstbezeugungen Gottes an den menschlichen Geist.

Wollten sich solche innere, d. h. an die Zustände und Thatsachen des menschlichen Geisteslebens anknüpfende Beweisführungen für die Wahrheit des Christenthums bloß an die Einbildungskraft und den Sinn für das Schöne, oder ausschließlich an das Gefühlsleben als den Sinn für das Angenehme wenden, so würde das Evangelium zwar beiden gar manches Gewinnende darzubieten haben, und Manche sind auf diese Weise für dasselbe gewonnen worden, aber was sie haben, ist dann auch nur jenes rein subjektive, entweder bloß ästhetische oder bloß eudämonistische falsche oder doch schwache Christenthum, welchem die objektive Wahrheit des Geglaubten im letzten Grunde gleichgültig ist, oder doch immer ungewiß bleibt. Dem entspricht denn die meist schlechte sittliche Beschaffenheit solcher Richtungen, wie z. B. der ästhetischen und restaurativen Romantik am Anfang unseres Jahrhunderts. Was da gesucht wird, ist nicht, objektive Gewißheit, Ueberzeugung, sondern rein subjektive Befriedigung sehr gemischter Bedürfnisse, nicht die Wahrheit Gottes, sondern selbsteigener Genuß, nicht die Wirklichkeit des ewigen Lebens, sondern ein schöner Traum davon, ein Ideal, um das irdische Leben leidlich zu machen. Gegenüber solchen Tendenzen hat die Polemik eines Feuerbach recht, welcher nur fälschlich alles Christenthum ein selbsterträumtes Ruhekissen nennt, um darauf die Dissonanzen dieses Lebens zu verschlafen, ein Verhalten nicht zu Gott, sondern wesentlich zu sich selbst und den eigenen Phantasiegebilden.

Ein solcher Standpunkt kann auch immer nur ein vorübergehender sein, bei den Einzelnen sowohl, als bei der Gesammtheit. Er hat etwas in sich Unreifes und darum Unhaltbares. Das Kind will genießen und der Jüngling schwärmt für ein schönes Ideal, aber der Mann denkt. Dies männ-

liche, klare Denken führt dann seiner Zeit entweder zu einem consequenten Glauben oder zu einem consequenten Unglauben.

Mit viel mehr Recht daher wendet sich das Streben innerer Beweisführung an das menschliche Denken, um so die Erkenntniß von der Wahrheit des Evangeliums zu Wege zu bringen. Gleichwohl wird auch hier wenig oder nichts gewonnen, so lang man den sogenannten Vernunftbeweis im gewöhnlichen Sinne sich zur Aufgabe macht, wie ihn die verschiedensten Schulen zu den verschiedensten Zeiten zu geben versucht haben. Dies war das Ziel des mittelalterlichen Scholasticismus, welcher von dem Satz ausging, daß Vernunft und Offenbarung, beziehungsweise die Lehre der Kirche sich nicht widersprechen könnten. Da konnte es denn nicht fehlen, daß die Einen, wie Abälard u. A., mehr das Christenthum der Vernunft, d. h. den Resultaten einer selbständigen, schon vorchristlichen, Philosophie anbequemten, die positiv gesinnte Mehrzahl aber vielmehr dem natürlichen Denken Elemente der Offenbarung oktroyirte, die ihm an sich ganz fremd sind. Aehnliches, wenn auch in veränderten Formen, wiederholte sich, als in der nachreformatorischen Zeit gleichartige Gegensätze auftraten, in den Kämpfen des protestantischen Scholasticismus und des Socinianismus, später des neueren Supernaturalismus und Rationalismus.

Die Ursache davon, daß in allen diesen Kämpfen nicht nur nichts erreicht, sondern die Lebensfülle und Tiefe der evangelischen Wahrheit auch von ihren Vertheidigern, sei es durch Ueberbauung, sei es durch Verdünnung immer mehr verkümmert worden ist, liegt darin, daß man von dem *πρῶτον ψεῦδος* ausgehend, es müsse und dürfe einen formalen zwingenden Beweis für das Evangelium geben, statt des Vernunftbeweises im inneren und wahren Sinne, auf den äußerlichen Verstandesbeweis gerieth. Dieser als solcher aber hat erstens, dem ethischen Werthe nach, gar nichts voraus vor jenen vom Schönen und Angenehmen hergenommenen Instanzen, sondern begründet im besten Falle eben nur ein rein intellektuelles Christenthum von nicht höherem Werthe als jenes ästhetische oder eudämonistische (cf. § 2). Zweitens ist er auch wissenschaftlich betrachtet insofern ein durchaus illusorischer, als diese logischen Verstandesoperationen doch überall nur dies beweisen können, daß die Schlußsätze richtig sind im Verhältniß zu den als Obersätze fungirenden unvermeidlichen Voraussetzungen des Einzelnen. Ob diese aber, und somit das ganze Gebäude, wahr sind, das ist auf diesem Wege gar nicht zu erweisen, und darum müssen wir sagen, daß der Vernunftbeweis im rationalistischen Sinne, als Verstandesbeweis aus den „Grundvoraussetzungen des gesunden Menschenverstandes" gerade so wenig vermag, als wenn er supernaturalistisch auf positive Thatsachen, wie Wunder und Weissagungen sich gründen will, deren Zweifellosigkeit eben auch nicht juristisch beweisbar ist.

Dagegen hat es schon in der vorreformatorischen Zeit nicht an Männern gefehlt, welche das Vergebliche und Verkehrte, ja Verderbliche dieser gesammten Betrachtung des Christenthums, als einer neuen Weisheits- oder

Tugend-Lehre gegenüber denen der natürlichen Philosophie vermieden und mit dem augustinischen credo ut intelligam den richtigen Weg einschlugen, indem sie das logische Denkvermögen nur als ein zwar unentbehrliches aber für sich allein nicht genügendes Hülfswerkzeug ansahen zur weiteren Klarlegung, Durchdringung und Begründung des von dem Glauben des Herzens in pneumatischer Intuition unmittelbar und lebendig persönlich erfaßten Lebensinhaltes der evangelischen Offenbarung (siehe das Nähere später in § 16). So gerade die ausgezeichnetsten Scholastiker wenigstens dem Princip und der Absicht nach, wie namentlich Anselm, Hugo von St. Viktor u. A., während die Mystiker die denkende Durcharbeitung des gläubig ergriffenen Wahrheitsgehaltes lieber durch eine ekstatisch schauende Aneignung vermittelst der „leidenden Vernunft", verbunden mit praktisch ascetischer Reproduktion ersetzen wollten.

Auf wesentlich praktischem Boden steht auch die Reformation in ihren Gründern, welche sämmtlich den Hauptnachdruck legen auf lebendig persönliche Herzensaneignung des Evangeliums im Glauben und treue Auswirkung des letzteren im Leben, mehr als auf dialektische Durchdringung oder auch intuitive Versenkung in die geheimnißvollen Tiefen der Offenbarung. Gerade darin, daß dieselbe so hoch erhaben dasteht über alles menschliche Denken und Sinnen, erkennen sie den vorzüglichen Stempel ihrer Göttlichkeit und vindiciren ihr auch gegenüber dem erleuchteten Sinne des Gläubigen doch zuletzt immer diesen Karakter geheimnißvoller Unbegreiflichkeit. Namentlich sieht Luther doch im Allgemeinen die im Blick auf die Scholastiker und „Sakramentirer" bei ihm übel berufene Vernunft nur im Gegensatz gegen den Glauben und als blind in geistlichen Dingen. Weniger gilt dies von Calvin und ebenso in den späteren Zeiten seines Wirkens von Melanchthon, am wenigsten von Zwingli.

Im Sinne Melanchthons am meisten hat sich auf diesen lebendigen reformatorischen Standpunkt in unserer Zeit auch die neuere gläubige Theologie wieder gestellt, wiewol nicht allenthalben klar und consequent genug und nicht ohne mannigfache Schattirungen im Einzelnen, so daß die philosophische oder kritische Neigung bei sehr Vielen wenigstens hie und da noch den Sieg davon trägt über den vollherzig kindlichen Glauben, oder so, daß die unmittelbare innere Ergreifung des göttlich Dargebotenen bei Manchen doch noch zu sehr als eine Art von eigener Erzeugung der Wahrheit aus dem nicht immer mit Recht so genannten christlichen Bewußtsein sich gestalten will, welchem Schleiermacher nur zu viel, ja Alles eingeräumt hatte. Indeß gegenüber einer christlich sein wollenden und doch wesentlich außer-christlichen Speculationssucht, wie die der Hegelschen Schule, welche in der Autonomie des Begriffs, der Idee, ihr höchstes Ideal sieht, und neben einem oft nur zu äußerlichen Beweisenwollen durch äußerlich gewonnene und äußerlich bleibende Buchstabensätze und darauf gebaute Schlußreihen, wie es der neuesten Orthodoxie wieder gewohnt werden will, bleibt jener Recurs auf das christliche Bewußtsein, wenn nur dieser Begriff richtig, d. h. als die concrete Einheit des Schrift- und

Erfahrungszeugnisses im Herzen des Gläubigen, gefaßt wird, in seinem vollen Rechte und von großer Wichtigkeit.

Es liegt nämlich darin eine Verbindung des an seinem Orte und in seinen Grenzen, d. h. als hülfreiches Werkzeug ebenso brauchbaren als berechtigten verständigen Denkens mit dem Erfahrungsbeweise, oder dem Beweise aus der inneren Vernunft — *νοῦς, νοεῖν*, cf. Marc. 12, 34; Röm. 1, 20 u. ö., — bei welchem wir unter dem Gesichtspunkte der inneren Beweise hauptsächlich und eigentlich zu verweilen haben. Mit diesem Erfahrungsbeweise im pneumatischen Sinne des Wortes verbunden, oder vielmehr auf ihn gegründet, ist der Denkbeweis wahrer, pneumatischer, Vernunftbeweis, als solcher nicht zwingend, eben deshalb aber um so mehr schlagend. Er fördert für den offenen Sinn wirklich Wahrheit, ursprünglich unmittelbar ergriffene, dann aber auch für das Denken begrifflich vermittelte Wahrheit ans Licht, gewinnt so den Wahrheit Suchenden auf freiem Wege und begründet eine ebenso lebendige als klare, wahrhaft feste Ueberzeugungsgewißheit im Glauben.

Er wendet sich zunächst nicht an irgend eine besondere Seite des Geisteslebens, sondern an dessen innerstes Centrum, das Herz. Allerdings ist, wenn es sich bei jedem Beweise eben um Nachweis einer Wahrheit, um Begründung einer Ueberzeugung, handelt, nothwendig auch bei diesem Beweise ein Erkenntnißvermögen und dessen Thätigkeit Voraussetzung, aber dies ist für diese Dinge der unsichtbaren Welt eben nicht das niedere und äußere, auf empirischer Wahrnehmung und ihr entnommenen Axiomen ruhende, begrifflich vermittelnde Denken, sondern vielmehr das höhere und innerste, unmittelbare Vernehmen und Wahrnehmen des menschlichen Geistes, die pneumatisch persönliche Intuition des Herzens (vgl. tadelnd Röm. 1, 21: *ἡ ἀσύνετος καρδία*; richtig 2 Cor. 4, 6: *ὁ θεὸς ἔλαμψεν ἐν ταῖς καρδίαις ἡμῶν* ff.), welchem der aus Wort und That Gottes in Christo sprechende Gottesgeist sein stilles und freies aber lebendiges und wirksames Zeugniß thut. Diesem innersten Geistesbewußtsein des Herzens und seiner Thätigkeit liegt bei dem Gebildeten, zumal dem wissenschaftlich Gebildeten, allerdings die ganze Summe äußerer Erkenntnisse und Empfindungen des irdischen Gesammtlebens zu Grunde, und bei Allen verbreitet sich jedenfalls das auf jenem Wege eingegangene göttliche Licht wieder in vielseitiger Vermittelung über diesen ganzen Lebenskreis, erleuchtend und ausklärend; aber das Erste und Entscheidende dabei ist doch nichts irgendwie durch Reflexion äußerlich Vermitteltes, sondern bleibt ein unmittelbarer Akt, ein gleichsam elektrisches Getroffen- und Geschlagenwerden von dem Zeugniß der Wahrheit, kraft geheimnißvoller gegenseitiger Berührung und Verbindung von Geist und Geist. Dies ist Gottes Werk im menschlichen Herzen, gottgewirkte unmittelbar ihrer selbst gewisse Herzens-Erkenntniß, Erkenntniß, welche eo ipso zugleich lebendigste Empfindung und entscheidende persönliche That ist. Sie ist so eine ihrer innersten Natur nach wesentlich ethische, und

beruht auf der dem Objekte verwandten, wenigstens potentiell verwandten, Grundrichtung des Subjektes. Nur das Verwandte erkennt sich so, wahrhaft. Darum fordert auch die Schrift eine solche verwandte Grundbeschaffenheit stets als Voraussetzung dieser lebendigen Geisteserkenntniß der göttlichen Wahrheit (Joh. 7, 17; 8, 47; 18, 37; 1 Cor. 2, 14 ff.). Nicht als wenn dieselbe von Natur in irgend einem Menschen vorhanden wäre, vielmehr ist eben sie zu allererst Gottes Werk, aber ein oft unbemerkt innerlich vorbereitendes und wachsendes, und dabei auch schon immer durch die Freiheit menschlicherseits bedingt. Es hängt von dem Einzelnen ab, ob er durch diese vorbereitende göttliche Wirksamkeit sich auf seine Sünde und daher rührende Blindheit in göttlichen Dingen führen und so zur Sehnsucht nach dem Empfang eines höheren Lichtes wecken lassen will oder nicht. Das geweckte Gottesbewußtsein und Gewissen ist somit die Grundvoraussetzung aller jener inneren Erfahrungserkenntniß von der Wahrheit des Evangeliums, und es ist ein großer Segen der neuesten entschiedenen Leugnung derselben, daß die christliche Theologie durch dieselbe mehr und mehr wieder darauf geführt worden ist, zuletzt auf nichts Anderes, als auf diese Grundfesten alles höheren ethischen Lebens im Menschen auch den Glauben an Christum bauen zu wollen.

Aus diesem zwiefachen, — ethischen und noëtischen — aber in der gemeinsamen pneumatischen Natur wesentlich einigen unmittelbaren Anfange und auf diesem bleibenden Grunde baut sich dann durch Leben und Denken, Schriftzeugniß und Schriftforschung, kurz durch eine mannigfache vermittelte Denkthätigkeit derjenige christliche Erkenntnißbesitz im Glauben auf, welchen man mit dem seit Schleiermacher üblich gewordenen Ausdruck des christlichen Bewußtseins bezeichnen kann. Nur ist der Sinn desselben so ein anderer, als bei Schleiermacher. Denn ihm ist das christliche Bewußtsein vielmehr die Einheit der „frommen Gemüthserregungen oder Gemüthszustände", des „Selbstbewußtseins" im Sinne des allem Betrachten und Thun vorangehenden „Gefühls" (vgl. Christl. Glaube. I. § 3, 5. § 15 ff.). Aber der Ausdruck an und für sich, richtiger verstanden und verwerthet, ist allerdings treffend und brauchbar. Das christliche Bewußtsein in diesem Sinne wird dann, wenn es so wirklich ein wesentlich und göttlich objektives, und nicht bloß menschlich subjektives ist, zwar nicht eigentlich Quelle, noch auch letzte Norm aller weiteren Glaubenserkenntniß im Einzelnen, — diese Eigenschaft als fons et norma veritatis im eigentlichen und primären Sinne bleibt vielmehr die Prärogative des vom Geiste Gottes verklärten Wortes Gottes in der heiligen Schrift, — aber es ist doch theils der lebendige Keimgrund, auf welchem das Wachsthum in der Erkenntnißschule des Wortes und Geistes sich vollzieht, theils, so weit es schon reichere Gaben empfangen hat, wenigstens mitbestimmender Faktor und mitverbürgende Gewähr für alles weiterhin aus dem Schatze der Schrift und Erfahrung Angeeignete im Einzelnen. Freilich müssen, soll anders diese fortschreitende Entwickelung und Befestigung des Erkennens eine gesunde, wahre, bleiben,

nicht nur die oben bezeichneten allgemeinen ethischen Grundvoraussetzungen dabei treu und ausdauernd bewahrt, immer klarer und fester durchgebildet und allseitig angewendet werden, sondern es darf auch die geschichtlich gegebene und gottgeordnete Plerosis aller Gewissenserkenntniß und Ueberzeugung durch die fortgehende innere „Tradition" des evangelischen Lehrmeisters und Erzwahrheitszeugen, des heiligen Geistes (Joh. 16, 13), niemals übersehen oder beseitigt werden, welcher dann wieder die organische Verbindung mit dem geschriebenen Worte stetig vermittelt, durch sein Zeugniß wie im Buche so im Herzen. Nur so bleibt der Fortgang dem Anfange, der Aufbau dem ersten Grunde wirklich homogen, und die schließliche Ueberzeugung von der Gotteswahrheit der evangelischen Offenbarung wird eine immer festere und allseitig gegründete. Denn so tritt dann der Beweis aus der Schrift und in zweiter Linie auch der aus der Geschichte in lebendige Verbindung mit dem inneren Erfahrungsbeweise, alle objektiv getragen und zusammengefaßt von dem göttlichen Geiste als Haupt- und Central-Zeugen, aber auch alle auf unmittelbarem wie auf vermitteltem Wege lebendig subjektiv angeeignet, und nach der ersten inneren Conception mit folgerichtigem Denken durchgearbeitet. In diesem allseitig durchgebildeten und gereiften, aus dem heiligen Geiste geborenen und in seiner Leitung verharrenden echten christlichen Bewußtsein ist dann eine sichere Gewißheit und immer zunehmende Vollüberzeugung — πληροφορία — von der göttlichen Wahrheit des Evangeliums im Ganzen und Einzelnen gegründet, welche jedem Angriff des Unglaubens oder Zweifels in Gotteskraft siegreich zu widerstehen vermag.

Zweiter Abschnitt.

Von der heiligen Schrift, als Quelle der Offenbarungsreligion.

§ 7.

Bedeutung und Beschaffenheit der heil. Schrift im Allgemeinen.

Der Geistesnatur des Evangeliums ist zwar eine gesetzlich äußerliche Fixirung seines Lehrinhaltes im Buchstaben nicht angemessen, aber sie verträgt sehr wohl eine freie urbildliche Darstellung desselben durch Schrift, und die Bestimmung des Evangeliums zur Verleiblichung im irdisch menschlichen Leben fordert eine solche, als Norm für die fortschreitende Aneignung der Offenbarungswahrheit menschlicherseits. Endlich ist das Evangelium nicht zuerst Lehre, sondern Geschichte, welche ihre Urkunden haben muß. Dem doppelten Bedürfnisse ist genügt durch die unter göttlicher Leitung gesammelten Bücher des neutestamentlichen wie des alttestamentlichen Kanons, welche uns Gottes Wort für den Glauben vermitteln.

Wenn das wesentlich Glaubenerzeugende in Betreff der Offenbarungswahrheit, zunächst also des Evangeliums, nicht irgend welche äußere Demonstration, sondern eine innerlich unmittelbare geistige Berührung und Ergreifung ist, so könnte man meinen, jede äußere Vermittelung, also auch die durch das geschriebene Wort, sei nicht nur überflüssig, sondern auch ungenügend, ja störend. Und allerdings ist das Verhältniß der Form zum Inhalt und zur Wirkung desselben nicht das gleiche bei der alttestamentlichen Offenbarung, zumal als Gesetz, und bei der neutestamentlichen, als dem Zeugnisse des Geistes von der erfüllten Gnade und Wahrheit. Dort ruht gerade Alles auf der unmittelbar von Gott empfangenen „in die Steine gebildeten", und in einen festen lapidarischen „Buchstaben" (2 Cor. 3) gefaßten Form der göttlichen Satzung für Lehre und Leben. Dies ist hier nicht der Fall, wo in der Person des Gottmenschen leibhaftig und lebendig wirksam das göttliche Leben sich geoffenbart, unter uns gewohnt, und nachher, im heiligen Geiste verklärt, und so auf's

Neue erst recht in's menschliche Wesen und Leben eingekehrt, fort und fort seine freien persönlichen Gefäße und Werkzeuge sich geschaffen hat und noch schafft. Aber abgesehen davon, daß diese doch noch keineswegs sündlose und dabei äußerlich und innerlich beschränkte Menschen sind, würden, wenn nur auf diesem unmittelbar persönlichen und mündlichen Wege die Fortpflanzung des Geistesgeschlechtes geschehen sollte, die nachgeborenen Generationen so sehr in ein Abhängigkeitsverhältniß zu ihren geistlichen Vätern gesetzt, daß die Unmittelbarkeit und Selbstgewißheit des Glaubens des Einzelnen im Verhältniß zu Gott in Christo tief gefährdet werden würde. Damit aber wäre das Wesen des Evangeliums und das Ziel aller göttlichen Offenbarungsthätigkeit, — jede Seele in die unmittelbarste persönliche Gemeinschaft mit Gott zu bringen — untergraben. Wenn man zumal bedenkt, wie jene außerordentliche Unmittelbarkeit, mit welcher der heilige Geist in jener ersten charismatischen Zeit im mündlichen Worte Vieler sich äußerte, nach Gottes Ordnung nicht auf die Dauer bestanden, sondern einer allmähligen, langsameren aber um so innerlicheren und freieren Durcharbeitung und Aneignung des Glaubensinhalts in vielhundertjähriger Denkarbeit Platz gemacht hat, wenn man erwägt, wie sehr bei der nothwendigen Beweglichkeit und subjektiven Freiheit, beziehungsweise also auch Fehlbarkeit dieser menschlichen Thätigkeit die Reinheit und Vollständigkeit des Wahrheitsbestandes in Gefahr kam, so wird man erkennen, daß auch das evangelische Geisteszeugniß sich dem Gesetze alles irdischen Lebens nicht entziehen kann und darf, wonach das Wesen auch seine individuelle Erscheinungsform, der Geist seinen Leib haben will und muß. Auch das Wort des Wortes und seiner auserwählten Rüstzeuge mußte Fleisch werden in Schrift und Buchstaben. Eine aus dem Geiste geborene, vom Geiste erfüllte und getragene, also geistig lebendige und freie, urbildliche Darstellung der evangelischen Lehrwahrheit mußte gegeben werden, welche von Generation zu Generation im unveränderten Besitze der Gläubigen bleibe, damit jeder spätere Schüler dieser Wahrheit bei seiner Aneignungs- oder Darstellungsthätigkeit in Beziehung auf dieselbe an jenem Zeugniß der ersten Empfänger der Offenbarung unmittelbar sich festhalten und messen könne. Nur sind freilich solche Urbilder eben nicht starre Buchstabengesetze, und schließen eine alle Zeit fortgehende freie Führung des göttlichen und freie Folge des menschlichen Geistes nicht aus, sondern fordern sie vielmehr auf das Bestimmteste.

Sodann aber ist nun die gesammte Gottesoffenbarung, zunächst die christliche, keineswegs in erster Linie Lehre, sondern Thatsache, Thaterweis der göttlichen Gnade und Allmacht, worauf erst der heilige Geist sein Zeugniß im Worte baut. Hier bedarf es daher vor Allem einer treuen und ausreichenden, einfach geschichtlichen Mittheilung des Geschehenen durch innerlich und äußerlich befähigte Zeugen, und zwar nicht minder einer unmittelbaren an jedes Zeitgeschlecht und dessen einzelne Glieder, damit eben Jeder gleichsam selbst Augen- und Ohrenzeuge der großen Thaten Gottes werden könne.

Dies geschichtliche Interesse zu allernächst fordert unausweichlich Schrift, geschriebenes Geschichtszeugniß, und zwar, wenn auch nicht ad esse, so doch ad bene esse, nicht nur einfaches, sondern mehrfaches aber übereinstimmendes. Daß damit jedoch wiederum nicht eine im juristischen Sinne lückenlose Zeugenaussage gemeint ist, das liegt in dem vorherbezeugten Geisteskarakter des Evangeliums, welchen eine solche vielmehr auf diesem geschichtlichen Gebiete, principiell betrachtet, eben so sehr verletzen und stören würde, wie ein mathematischer Beweis für seine Wahrheit als Lehre. Und beides würde nach dem über die Beweise für die Wahrheit des Evangeliums Gesagten auch praktisch durchaus den gewünschten Erfolg nicht haben.

Was dagegen in beiderlei Beziehung, auf Geschichte und Lehre, mit Grunde zu fordern und wirklich forderlich ist, das haben wir in den Urkunden des neuen Testamentes, als der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo, welche dann wieder allerorten zurückweisen auf die Zeugnisse des alten Testamentes von der vorbereitenden Offenbarungsthätigkeit Gottes, als auf ihre Voraussetzung und Grundlage. Dadurch wird die heilige Schrift für uns ein Ganzes, dessen beide Theile zwar verschiedener Bedeutung, aber doch von einander untrennbar sind; ein Gesammtzeugniß von der fortschreitenden Entwickelung der Gottesoffenbarung in der Menschheit vom ersten Anfang ihrer Geschichte an bis an deren fernstes Ende.

Die darin gegebene Würde und Autorität legt sich die heilige Schrift auch ihrerseits selbst bei; zunächst das neue Testament dem alten, was aber der Sache nach dann auch und umsomehr für jenes selbst gilt. *Αἱ γραφαὶ ἅγιαι, ἱερὰ γράμματα;* abgeschliffen: *αἱ γραφαὶ* und *ἡ γραφὴ* werden die alttestamentlichen Urkunden im neuen Testamente genannt (Röm. 1, 2; 2 Tim. 3, 15; Matth. 21, 42; Joh. 2, 22 saep.) Später erst, besonders seit Chrysostomus, wurde dafür der Ausdruck *τὰ (ἱερὰ) βίβλια* — die Bibel — herrschend.

Die Bezeichnung Wort Gottes gründet sich auf Stellen, wie Ps. 119, 25, 41 ꝛc. *ὁ λόγος σοῦ*; Jes. 40, 8: *τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ* (cf. Joh. 5, 38; 1 Petri 1, 25). — Sie bezieht sich auf alles Offenbarungswort Gottes in Gebot und Verheißung, Lehre und Geschichte und, sofern dies durch Menschenmund anderen Menschen zukommt, auch auf diese menschliche Verkündigung (1 Petri 4, 11). Insofern kann denn auch die heilige Schrift als Buch „Wort Gottes" genannt werden, aber es hat diese Bezeichnung keinen unmittelbaren Schriftgrund, am wenigsten im Sinne einer solchen Ausschließlichkeit und Unmittelbarkeit, wie er mit derselben oft verbunden wird. Sie kann daher auch nicht mit Fug dazu gebraucht werden, die Göttlichkeit jedes Wortes, Satzes oder Schrifttheils ohne Weiteres zu beweisen, — was ja übrigens schon darum unmöglich ist, weil es bekanntlich an einer bis in alles Einzelne einheitlichen und festen Gestalt des geschriebenen Gotteswortes fehlt. Dagegen muß allerdings, wenn die Bezeichnung nicht eine falsche sein soll, soviel gelten und ist von uns ohne Vorbehalt anzuerkennen: daß das Ganze dieser

Schriften das von Gott gegebene Gefäß seiner Heilsoffenbarung an die Menschheit ist, dessen unter seiner leitenden Vorsehung geschichtlich so verbundene einzelne Theile sämmtlich ihre bestimmte organische Beziehung zum Mittelpunkte der Offenbarung, dem Worte von Christo und damit auch ein jeder seine eigenthümliche Bedeutung und Geltung haben.

Die Bezeichnung Testament für die beiden Theile der heiligen Schrift ruht auf dem Ausdruck: סֵפֶר בְּרִית, *βίβλιον διαθήκης* (Exod. 24, 7; 1 Macc. 1, 57 2c.), wofür kurz *διαθήκη* (Sirach 28, 9) oder vom evangelischen Standpunkte aus *παλαιὰ διαθήκη* (2 Cor. 3, 14). Wenn dies in der Vulgata mit testamentum wiedergegeben wird, so ist der Sinn also: Zeugniß, Zeugnißwort, wie bei einem Vermächtniß oder einer Bundschließung. Die Uebertragung des entsprechenden Ausdruckes auf die evangelischen heiligen Schriften — *ἡ καινὴ διαθήκη* — vermittelt sich durch Stellen, wie Jer. 31, 31; Matth. 26, 28.

Die Aufgabe der Kirche war es nun, dieses Buch der Heilsoffenbarung nach deren zwei Stadien in seiner Ganzheit und Reinheit, ohne Abzug und Zusatz, wie Gott es ihr geschichtlich darbot, sich zuzueignen und zu erhalten, d. h. einen gesicherten Kanon ihrer heiligen Schriften zu gewinnen. ***Κάνων*** ist ursprünglich in der Kirchensprache soviel als Richtschnur oder Kriterium, wonach der Christ ein angebliches Christenthum prüfen kann und soll, und bezeichnet also Grundwahrheiten, wie schon das neue Testament selbst solche zu diesem Zwecke namhaft macht (cf. 1 Joh. 2 (2, 21); 1 Tim. 1, 15; 3, 16; 1 Cor. 1, 22—24; 15, 1—4) oder deren summarischen Inbegriff. Da nun ein solcher nur aus der apostolischen Lehre gewonnen werden konnte, so mußte sich die Aufmerksamkeit mit Nothwendigkeit immer mehr auf die Bewahrung, Sammlung und Beglaubigung der schriftlichen Hinterlassenschaft der Apostel richten, und man suchte dadurch dem von den Israeliten überkommenen, bereits als Büchersammlung zusammengeschlossenen alttestamentlichen Offenbarungszeugnisse ein ähnliches neutestamentliches an die Seite zu setzen, um dieses Ganze von heiligen Schriften, als geheiligten Kanon, jeder anderweitigen christlichen Literatur oder Ueberlieferung siegreich entgegen halten zu können.

In Betreff des alttestamentlichen Kanons, wie er bereits zu Christi Zeit längst geschlossen vorlag und von ihm sowohl als von den Aposteln anerkannt und gebraucht worden war, galt es nur, denselben gegenüber den Heiden und antijüdischen Häretikern festzuhalten und gegenüber einer jüdischen traditionellen Theologie gewisse Anwüchse aus späterer Zeit wieder abzulösen.

Der neutestamentliche Kanon dagegen mußte sich erst bilden und feststellen. Anfänglich trat das Bedürfniß danach noch nicht so hervor, so lange die charismatische Wirksamkeit des Geistes in den Gemeinen, oder doch der frische Glaubensgeist im Allgemeinen und die unmittelbare Berührung mit den ersten Zeugen wenigstens bei Vielen noch vorhanden war. Doch ist zu beachten, daß Paulus selbst die Seinen zu einer ge-

wissen Vorsicht und Kritik in Bezug auf Briefe, die seinen Namen trugen, anweist (2 Thess. 2, 2; 3, 17; — 1 Cor. 12, 10; 14, 29).

Dazu kam nun aber später die merkliche Abnahme des Geisteslebens, seiner Reinheit und unmittelbaren Selbstgewißheit, wie der Fortgang der Zeit und die in Folge von beiden sich mehrenden Verschiedenheiten der Lehr= und Denkweise, ja die immer drohenderen, zum Theil grundstürzenden Irrlehren, welche laut wurden. Dies drängte nothwendig zu dem Bestreben, eine feste objektive Grundlage apostolischer Schriften für Geschichte und Lehre zu gewinnen. Allmählig gelang es. Zu Ende des zweiten Jahrhunderts standen schon die vier Evangelien fest, mit Ausscheidung der bei den Häretikern gebräuchlichen, die Apostelgeschichte, dreizehn paulinische Briefe, nebst dem an die Hebräer — der jedoch zunächst nur im Morgenland als paulinisch galt — und der erste Brief des Johannes. Die übrigen Schriften unterlagen noch einer Meinungsverschiedenheit und daneben waren andere, wie der Brief des Barnabas, die Briefe des Clemens von Rom an die Korinther, der Hirt des Hermas u. a. m. im kirchlichen Gebrauch. So auch zur Zeit des Origenes, im dritten Jahrhundert. Erst Eusebius stellt die Sachlage schärfer hin, durch die Unterscheidung des *ὁμολογούμενα*, d. h. die obengenannten heiligen Schriften nebst dem ersten Briefe des Petrus; der *ἀντιλεγόμενα;* d. h. der zweite Brief des Petrus, der zweite und dritte Brief des Johannes, die Briefe des Jakobus und Judas, endlich die Apokalypse; der *νόϑα*, oder Apokryphen, wie die Acta Pauli, Apocalypsis Petri, Constitutiones apostolorum u. a. m. Synodalbeschlüsse (zu Loodicäa, 360—364.) stellten dann in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts den Kanon der heiligen Schrift bestimmter fest, in Bezug auf das alte Testament durch Ausschließung der Apokryphen, in Bezug auf das neue durch gleiche Ausschließung der entsprechenden apokryphischen oder doch ihrem Ursprung und Inhalte nach geschichtlich und geistlich nicht genugsam legitimirten Literatur, wie die Briefe des Clemens von Rom, der Hirt des Hermas u. a., dagegen durch Anerkennung der sämmtlichen uns jetzt als kanonisch geltenden Schriften, mit Ausnahme der Apokalypse, welche jedoch in Aegypten besonders Geltung hatte und behielt. Gegen das Ende des Jahrhunderts nahmen dann abendländische Synoden (zu Hippo und Carthago, 393 und 397) den ganzen jetzigen Kanon des neuen Testaments an, d. h. 27 Bücher, 5 geschichtliche, die 4 Evangelien und die Apostelgeschichte; 21 Lehrschriften, 13 paulinische, 2 petrinische, 3 johanneische Briefe, den Hebräerbrief, den des Jakobus und den des Judas; endlich ein prophetisches, die Apokalypse. Dabei ist die Folgezeit ohne Veränderung geblieben, bis auf die Kritik des vorigen Jahrhunderts.

Nur in Bezug auf die Apokryphen des alten Testaments blieb Streit. Im Morgenlande schied man sie strenger vom Kanon, im Abendland waren eines Hieronymus und Rufinus Bemühungen, die Ansicht zu verbreiten, vergeblich und blieben es. Erst die Reformatoren, in allen Stücken auf die Schrift in ihrer Reinheit zurückgehend, begründeten den Unterschied wieder fest, und von allen Abtheilungen der evangelischen

Kirche wurden die Apokryphen als unkanonisch von den übrigen Büchern des alten Testamentes abgesondert. Dabei hat jedoch Luther, auch hier seiner conservativen Richtung getreu, denselben ihre Stelle hinter dem alttestamentlichen Kanon gelassen, wogegen heutzutage, namentlich von England aus im Interesse der Bibelverbreitungsthätigkeit, ein so heftiger Widerspruch sich erhebt. Wirklich sind sie dem Volke, wenn es sie überhaupt beachtet, eher nachtheilig als förderlich, und sie bleiben nicht unbeachtet, gerade weil sie mehr menschlich als göttliche, den Leser nicht wie die kanonischen Schriften zur Höhe der Glaubensbetrachtung der Dinge, im tieferen Sinne des Wortes, sich zu erheben nöthigen, sondern sich vielmehr dem gewöhnlichen Leben und Denken anschließen. Außerdem sind wirklich, namentlich in dem alexandrinischen Buche der Weisheit einzelne entschieden falsche und nicht ungefährliche Lehranschauungen vorhanden z. B. Weish. 3, 16 ff. Tobias 6 u. a. m. Für den Theologen dagegen sind sie, wie gerade das ebengenannte Buch der Weisheit mit seinen vielen Parallelen zu paulinischen Stellen, allerdings von großem Werth als geschichtliche Vermittelungsglieder zwischen den Urkunden des alten und neuen Testamentes, an welchen es außerdem leider nur zu sehr fehlt. Aber für ihn gehen sie auch durch die Absonderung von der Volksbibel nicht verloren, und er kann ihnen doch immer nur einen geschichtlichen, nicht aber dogmatischen Werth und Geltung beilegen. Sonach ist, wenn der Anstoß daran wirklich allgemein wird, in der That kein Grund, lutherischerseits auf der Verbindung dieser Schriften mit der kanonischen in den Bibelausgaben zu bestehen. Wohl ist der Widerspruch von reformirter, besonders anglikanischer Seite, wenn er fast zum Fanatismus wird, Resultat einer gewissen Glaubensschwachheit und Aeußerlichkeit, welche man nur in der Liebe tragen kann, aber auch, wo es sein muß, tragen soll, und jedenfalls ist die Autorität der Kirche, wie sie neuerlich für die lutherische Sitte ernstlich geltend gemacht worden ist, für den reinen evangelischprotestantischen Standpunkt nicht entscheidend.

Die Frage ist sonach an und für sich eine offene und je nach den Umständen durch die Weisheit der Liebe und des Geistes zu entscheiden. In der That aber wird die Kirche deutscher Zunge gerade unter dem Gesichtspunkte der gegenwärtigen Zeit und ihrer Kämpfe sich ernstlich zu fragen haben, ob es nicht Pflicht wird, jetzt dasselbe in Bezug auf das alte Testament zu thun, was die Kirche in Bezug auf das neue schon vor anderthalb Jahrtausenden mit Sicherheit und zum Segen der Nachwelt gethan hat.

§ 8.
Das neue Testament.

Vom Standpunkte der äußeren geschichtlichen Kritik ist die Aechtheit sowohl als die Integrität der neutestamentlichen Schriften bis auf sehr wenige Ausnahmen nicht mit irgend welchem Grunde zu bezweifeln. Und dieses Zeugniß wird dann auch durch die ächte, d. h. die pneumatische innere Kritik bestätigt und lebendig gewürdigt, sobald nur der göttlich pädagogische Zweck unseres Kanons und dessen menschlich geschichtliche, frei organische Natur richtig erfaßt wird.

Von dem neuen Testament ist auszugehen, da durch dieses erst rückwärts das alte Testament für uns die entscheidende Bedeutung und Geltung gewinnt. Im neuen Testamente selbst ist freilich das Verhältniß das umgekehrte; an den Zeugnissen des alten legitimirt sich die neue Verkündigung, und so wird es sich auch jetzt noch unter bestimmten Verhältnissen, z. B. bei dem kirchlich katechetischen Unterricht wenigstens beziehungweise gestalten. Aber die wissenschaftliche Behandlung der Schrift hat eine nähere Verwandtschaft zu dem apologetischen Standpunkte und dieser kann nicht zuerst eine Ueberzeugung von der Göttlichkeit der alttestamentlichen Schriften fordern oder voraussetzen, um darauf hin die gleiche für die neutestamentlichen in Anspruch zu nehmen. Denn wo einmal nicht mehr so, wie bei dem im Schooße der christlichen Kirche und Familie aufgewachsenen Kinde, der reflexionslose Glaube an die Göttlichkeit der ganzen heiligen Schrift vorläufig feststeht, müßte jene Ueberzeugung in Betreff der alttestamentlichen Schriften erst auf dem Wege äußerer historischer Beweisführung begründet werden. Dies ist aber theils gerade hier nicht möglich (vgl. § 9.), theils würde, wenn es auch gelänge, der Glaube an Christum so auf einem nach unseren früheren Erörterungen unrichtigen Wege begründet werden, auf dem intellektuellen statt auf dem ethischen. Die apriorischen offenbarungsgeschichtlichen Voraussetzungen, mit welchen die jüdischen oder proselytischen Empfänger der ersten apostolischen Verkündigung an diese herantreten, fehlen uns als Heidenchristen, und an die Stelle des alttestamentlichen Zeugnisses für das Evangelium müssen vor der Hand die ethischen Gotteszeugnisse in unserem Herzen und unserer Erfahrung treten, bis erst der Glaube an Christum als unseren Heiland uns auch das alte Testament wahrhaft erschließt und beglaubigt. Deshalb hat unsere Betrachtung mit dem neuen Testamente zu beginnen, bei welchem die Sachlage eine andere ist.

Bekannt ist die altkirchliche Eintheilung des letzteren in die zwei Theile: *τὸ εὐαγγέλιον* und *ὁ ἀπόστολος*; genauer ist die neuere,

in historische (5) didaktische (21) und prophetische Schriften (1). Bei der Bildung des neutestamentlichen Kanons aus diesen seinen einzelnen Bestandtheilen hat die Kirche hauptsächlich nach der äußeren Beglaubigung der Schriften durch den Namen des Verfassers entschieden und konnte damals nicht anders in Folge der Veranlassungen und Zwecke, welche, wie oben erwähnt, bei diesem Geschäfte obwalteten.

So sehr man von der primären Bedeutsamkeit des inneren Geisteszeugnisses für die Anerkennung der heiligen Schriften durchdrungen war, und soviel dies auch sowohl in den Handelnden selbst unmittelbar, als in dem Urtheil der kirchlichen Mehrheit mittelbar innerlich mitbestimmend gewirkt hat und wirken mußte, ebensosehr mußte andrerseits die äußere Frage praktisch in den Vordergrund treten. Im Anschluß an diesen in der alten Kirche geschichtlich vorliegenden Weg betrachten wir den Gegenstand zuerst vom Standpunkt der äußeren geschichtlichen Kritik aus, und zwar zunächst in Beziehung auf die Authenticität oder Aechtheit der neutestamentlichen Schriften. Aechte Urkunden der christlichen Offenbarung sind danach vor allem die nachweislichen Schriften der Augenzeugen des Lebens und Lehrens Christi (Luc. 1, 2.), welche kraft unmittelbar von ihm empfangenen Auftrags als seine nächsten Stellvertreter die Heilswahrheit verkündigt haben, nachdem er sie mit dem dazu nöthigen Maße des Geistes und der Kraft noch insonderheit endgültig ausgerüstet hat (Matth. 10, 18 2c.; 28, 19; Marc. 13, 11; Luc. 24, 45 2c.; Joh. 14, 26; 15, 16, 27; 16, 13; 20, 22; Act. 1, 21 und c. 2.). So ein Petrus und Johannes, aber neben ihnen doch auch Matthäus, sofern eine bescheidene Kritik nicht Ursache hat, an dem Ursprung des ersten Evangeliums oder doch seines wesentlichen Inhaltes aus der Hand dieses Apostels zu zweifeln. Dagegen tritt, innerlich ausgezeichneter als er, neben jene beiden „Säulen" (Gal. 2, 9.) als dritter Paulus, ihnen vollkommen ebenbürtig, obwohl äußerlich nicht auf die gleiche Weise ausgerüstet, wie sie. Nicht nur sein eigenes durch die That allewege besiegeltes Zeugniß für seinen um nichts weniger vollberechtigten Apostolat (Gal. 1, 1 2c.), und das geschichtliche Zeugniß des Lucas, seines Schülers, für seine unmittelbare Berufung durch den Herrn (Atc. 9. 22. 26.), sondern auch die ausdrückliche Anerkennung dieses nachberufenen ausgezeichneten Rüstzeuges Gottes durch die Häupter der älteren Apostelschaft (Gal. 2, 7.), und jener gerade bei ihm so auffallende, unleugbar göttliche Umschwung von der bittersten Christusfeindschaft zu einem solchen Zeugenleben für ihn, — alles dies gibt uns Recht und Pflicht zu seiner vollkommenen Anerkennung. Er tritt so gleichsam an die Stelle des Jakobus des Zebedäiden, und weiterhin des Jakobus des Gerechten, welche nach einander in damaliger Zeit neben Petrus und Johannes eine ausgezeichnete Stellung hatten.

Dagegen ist es in Betreff des letztgenannten Jakobus und seines Bruders Judas, der Verfasser der Briefe, welche diese Namen tragen, wohl mehr als zweifelhaft, daß sie die gleichnamigen Apostel aus dem Zwölferkreise waren (Joh. 7, 5; Act. 1, 13. 14; Gal. 1, 19.).

Sie gehören vielmehr als die später erst gläubig gewordenen, muthmaßlich leiblichen, Brüder des Herrn, unter die Klasse von Zeugen zweiten Ranges, oder von Aposteln im weiteren Sinne des Wortes (Röm. 16, 7; 2 Cor. 8, 23.), welche außer ihnen solche in sich begreift, die wir aus der Geschichte bestimmt als Schüler der Apostel im engeren und ursprünglichen Sinne kennen, wie Lucas und Marcus. Allerdings ist es ohne Zweifel dieser Jacobus (Gal. 1, 19, cf. 2, 9; Act. 15.), welcher neben Petrus und Johannes damals als „Säule" galt, aber seine angesehene Stellung war wohl zunächst eine örtliche jerusalemische und palästinensische, weiterhin wenigstens eine speciell judenchristliche, und eben durch diese seine eigene Richtung wesentlich bedingt. Gerade diese setzt ihn aber für die christliche Kirche späterer Zeiten und das absolute Urtheil auf den Platz zweiten Ranges [1]).

Aber wollen und können wir auch diesen Männern in Beziehung auf persönliche Geistbegabung nicht dieselbe Stelle einräumen, wie jenen Hauptaposteln, so daß in dogmatischer Hinsicht die Autorität der letzteren uns die höhere ist und bleibt, so behalten die Schriften Jener gleichwohl den Platz im Kanon mit allem Rechte. So namentlich die geschichtlichen des Lucas und Marcus, theils schon wegen der Natur dieses mehr objektiven Gegenstandes, theils in Folge ihrer doch wesentlichen Uebereinstimmung mit Matthäus und selbst auch mit Johannes, theils endlich wegen des geschichtlich bezeugten nahen Verhältnisses Beider zu Hauptaposteln, wie Petrus und Paulus. Und was den Jacobus und Judas betrifft, so halten ihre Briefe doch, einzelnes Unwesentlichere abgerechnet, die Prüfung an den Schriften Jener genugsam aus, um neben denselben ihren Platz behaupten zu können, zumal der Brief des Jacobus mit seiner kraftvollen plastischen Sprache nach Art der Propheten und seinem populär praktischen Heiligungszeugniß, welches auf alle Zeit für gewisse Anfangszustände des christlichen Glaubenslebens seine segensreiche Bedeutung behält, wo das tiefe Erfahrungsbewußtsein vom principiellen Gegensatze zwischen Gesetz und Evangelium im paulinischen Sinne noch nicht erwacht ist. Da findet neben so manchen verwandten Elementen in den synoptischen Evangelien Jacobus seine praktische Anwendung. Judas in seiner Kürze ist überhaupt unbedeutender. Wir werden demnach diese Schriften nicht so herabsetzen dürfen wie Luther namentlich den Jacobus, dagegen haben wir im altkirchlichen und reformatorischen Sinne in Beziehung auf sie den wichtigen Unterschied protokanonischer und deuterokanonischer Schriften im neuen Testament allerdings festzuhalten, und bei der Gewinnung christlichen Lehrgehaltes aus denselben in Anwendung zu bringen.

Aehnlich steht der in Betreff des Verfassers unsichere, jedenfalls indeß nicht paulinische Brief an die Hebräer, den Luther ebenfalls zurücksetzt, und das im Blick auf manches Einzelne, Materielle wie For-

---

[1]) Nach einem allgemeinen geschichtlichen Gesetz. Vgl. z. B. in der Geschichte der Stiftung der Brüdergemeine einen Mann, wie Johannes von Watteville neben Zinzendorf und Spangenberg.

melle, nicht mit Unrecht, während er andererseits wiederum unleugbar voll Geistes und reich an gesegneter Lehre für uns ist. Wenn Jacobus uns das Evangelium in einem noch mehr alttestamentlichen Gewande nach der Seite des Gesetzes, der sittlichen Forderung, zeigt, so findet im Hebräerbriefe ein Gleiches statt, aber nach der tieferen Seite der Vorbereitungsökonomie hin, indem das Evangelium hier auftritt als die rechte Erfüllung der Verheißungsseite auch des mosaischen Gesetzes, der Idee der Sühne und Versöhnung, welche in den priesterlichen und gottesdienstlichen Institutionen desselben einen so lebendigen typischen Ausdruck fand.

Hieran schließt sich auf schöne Weise die Apokalypse, welche uns als das einzige prophetische Buch des neuen Testamentes nicht nur, wie der erste Petrusbrief, die Erfüllung der speciell messianischen Weissagungen der alttestamentlichen Propheten zeigt, sondern auch deren allgemeine und umfassende reichsökonomische Ausblicke aufnimmt und auf Grund des in Christo erfüllten Welttheils bis an das fernste Ende fortführt. Allerdings ist auch dieses Buch sowohl in der alten Kirchenzeit als in der der Reformation und noch mehr in der neueren Zeit Vielen, Luther nicht ausgenommen, in Bezug auf seinen Ursprung vom Apostel Johannes und seine volle kanonische Würde zweifelhaft gewesen und geblieben und es wird vom Standpunkt der rein äußerlich historischen Kritik dieser Zweifel wohl nie evident zu beseitigen sein. Wenn aber dabei unleugbar gewisse Vorurtheile einer bloß subjektiven inneren Kritik mitwirken, so geschieht dies mit Unrecht und jenes herabsetzende Urtheil über die Apokalypse rührt wohl in der That hauptsächlich nur daher, daß die so ganz eigenthümliche Beschaffenheit dieses einzigen Weissagungsbuches im neuen Testament nach Inhalt und Form von frühester Zeit an Vielen das unbefangene Urtheil über den johanneischen Ursprung und damit über die volle apostolische Autorität desselben in unbilliger Weise getrübt hat.

Eine noch andere Frage endlich ist die in Betreff des zweiten Petrusbriefes, weil hier, falls diese ganze Schrift nicht von Kephas herrührt, eine direkte Unterschiebung, eine pia fraus statt finden würde. Die Frage ist noch nicht entschieden und wohl überhaupt nicht auf äußerem Wege zwingend zu entscheiden. Wer für seine Person nicht zur Gewißheit von der Aechtheit auch dieses Briefes zu kommen vermag, kann demselben natürlich in dogmatischer Hinsicht keine selbstständige Autorität zuerkennen (vgl. die Bemerkungen am Schluß des §., die sich namentlich auch auf diesen Punkt beziehen). Uebrigens verhält es sich bei diesem Briefe so, daß die Frage vielleicht weniger die über die Authenticität, als die über die Integrität desselben ist. Der Hauptanstoß liegt bekanntlich in dem zweiten Capitel des Briefes und dessen eigenthümlichem Verhältnisse zum Judasbriefe und es ist daher von Manchen nicht ohne Grund vermuthet worden, daß wir eben nur in diesem Stück einen ungehörigen Zusatz von fremder Hand zu sehen hatten, das Uebrige aber allerdings vom Apostel Petrus herrühre.

Dies führt uns auf die zweite Hauptfrage in Betreff der neutestamentlichen Schriften, nämlich die nach ihrer Integrität. Im Ver-

gleich mit den so entsetzlich interpolirten Schriften schon der unmittelbar nachapostolischen Zeit ist es in der That bewunderungswürdig, wie gering für eine im wahren Sinne des Wortes unbefangene und in Demuth Maß haltende, ächt geschichtliche Kritik die Zahl der wirklich anzufechtenden Stellen ist. Mögen auch in einzelnen Worten und Formen jene sechszigtausend Varianten vorhanden sein, so sind es doch theils nicht Hauptlehren, welche dadurch betroffen werden, theils bleiben dieselben, auch wo dies hie und da der Fall ist, durch andere unangreifbare Stellen vollständig gesichert. Und von den längeren Stücken, welche entweder gewiß oder höchst wahrscheinlich späteren Ursprungs sind (1 Joh. 5, 7. 8; Ev. Joh. 7, 53—8. 11; c. 21; 5, 3 fin. und 4.), muß doch bekannt werden, daß sie entweder, wie das zweite und dritte, in ihrem Inhalt durchaus nichts zu Beanstandendes geben, oder doch, wie das vierte und erste, jedenfalls nur eine Ansicht oder Combination enthalten, die, wenn auch nicht richtig, doch durchaus nicht seelengefährlich ist. Läßt sich theosophischer Vorwitz dadurch irre führen, so wird dies bei hundert durchaus ächten Stellen nicht minder der Fall sein und ist es erfahrungsgemäß. Dem wahrhaft das Heil suchenden Einfältigen schaden dagegen auch jene Stellen nicht.

So wichtig nun aber dieses doppelte Resultat der äußeren kritischen Betrachtung rücksichtlich der Aechtheit und Reinheit der heiligen Schriften ist, so kann es doch nicht diese allein sein, welche uns zu einem abschließenden Resultate führt. Vielmehr muß bei uns noch mehr, als dies schon bei der alten Kirche der Fall war, auch die innere Kritik bestätigend und vollendend hinzutreten, neben der diplomatischen und historischen des Buchstabens die Kritik des Geistes, oder die pneumatische.

Diese ist nicht jene sogenannte innere Kritik der Neuzeit, voll Willkürlichkeit eines bloß subjektiven Meinens mit ihren voreiligen Urtheilen und leeren Combinationen, sondern sie ist die des göttlichen Geistes als eines objektiven Regulators unseres Denkens, insoweit dessen Besitz dem Christen als solchem überhaupt (1 Cor. 2, 12 2c.; 1 Joh. 2, 20 2c.) zukommt, und der Einzelne nach seinem Maße sich desselben wirklich erfreut (Röm. 12, 3. 6.). Eben darum ist sie aber auch nicht ein äußerlich fremdes Gesetz mit fertigen Diktaten, sondern vielmehr das dem christlichen Glaubensbewußtsein und dem darauf ruhenden Forschen des treuen Herzens immanente Urtheil des Geistes, der die Wahrheit erkennt und lehrt, weil er sie ist.

Als solches bewährt sich die pneumatische Kritik durch die wesentliche Uebereinstimmung mit den anderweitigen Zeugnissen desselben Geistes, welche ihren Resultaten eignet. So zuerst mit der Schrift selbst. Die pneumatische Kritik mißt, statt eine beliebige subjektive oder zeitläufige Ansicht zu befragen, Schrift an Schrift, Unsicheres am Sicheren, Undeutliches am Klaren, Besonderes am Allgemeinen, und das Resultat muß eine immer erneute Prüfung der Art aushalten, ehe es Anspruch auf Geltung bekommt. Sodann die Uebereinstimmung mit dem Zeugniß

des Geistes in den anderen Gläubigen, in der Gemeinschaft der wahren Kirche aller Zeiten, d. h. der überwiegenden Mehrheit und den ausgezeichnetsten Stimmen nach. Beiderlei Maßstab, der extensive und der intensive, muß zusammengenommen, aber dem zweiten Momente dabei das höhere nnd entscheidende Gewicht eingeräumt werden, und endlich über beiden, im ersten Range, allezeit die Prüfung an der Schrift selbst stehen bleiben.

Nicht, daß nun auf diesem Wege eine unterschiedlose Uebereinstimmung Aller in jeder einzelnen kritischen Frage, z. B. über den zweiten Petrusbrief oder Joh. 21 u. s. f. erzielt würde. Dann müßte jede subjektive lebendige Entwickelung und Eigenthümlichkeit, vor Allem jeder Ueberrest von Sünde und Schwachheit abgethan sein, was theils, wie das erstere, nicht sein soll, theils wie das andere, nicht sein kann. Vielmehr ist auch der größeste Mann im Reiche Gottes, wie ein Luther z. B., vor Einseitigkeiten und Irrungen nicht absolut sicher. Aber im Allgemeinen ist eine trotz der Mannigfaltigkeit im Einzelnen einhellige Gesammtüberzeugung möglich und wirklich vorhanden. Und im Wesentlichen hat dieselbe dem von der alten Kirchenzeit her überlieferten, zunächst, wie gesagt, auf dem Wege äußerer historischer Kritik festgestellten Kanon des neuen Testamentes ihre fortdauernde und immer aufs neue begründete und bestätigte Anerkennung nicht versagt. Am entschiedensten und übereinstimmendsten in Bezug auf jene von den Hauptwerkzeugen bei der Kirchengründung bestimmt herrührenden Schriften, bei welchen eben auch die äußeren Zeugnisse, wie die wissenschaftliche Kritik sie vielfach geprüft und wiedergeprüft hat, über alle Anfechtung erhoben sind.

Wenn dagegen die innere Kritik bei anderen Theilen des neuen Testamentes nicht ganz so übereinstimmende Resultate zu gewinnen vermag, so muß es uns zur Befriedigung gereichen, daß dies eben gerade dieselben sind, bei denen auch die äußere Kritik den wirklich apostolischen Ursprung nicht eben so sicher nachzuweisen im Stande ist, oder solche, welche sie in dieser Beziehung bestimmt auf Männer zurückführen muß, welche einem weiteren Kreise minder tiefen Geisteslebens angehören. Es sind dies aber eben auch die unverkennbar weniger wesentlichen Theile des neuen Testamentes, deren wir namentlich für unseren dogmatischen Gesichtspunkt nicht so dringend bedürfen, um den vollständigen Lehrgehalt des Evangeliums zu gewinnen. Und doch ist es auch hier, der Hauptsache nach, immer nur ein Mangel an Tiefe und Klarheit evangelischer Erkenntniß, höchstens in Einzelheiten und Aeußerlichkeiten hie und da eine Einmischung ungehöriger Elemente, was die Geisteskritik anzumerken hat.

So bewährt sich, wie vor dem Forum der äußeren diplomatischen Kritik, so auch vor dem der inneren oder pneumatischen der von der unmittelbar praktischen Glaubensvoraussetzung des Christen als solchen allerdings mit Nothwendigkeit und Nachdruck geforderte Satz: daß, trotz aller Unvollkommenheit auch des überlieferten Kanons im Aeußeren und Einzelnen, derselbe doch nichts enthalte, was dem zu keiner von beiden Arten der Kritik befähigten und berufenen schlichten Laienchristen seelengefährlich wer-

den könnte. Gott hat einmal dieses Buch seiner Kirche auf geschichtlich providentiellem Wege zum unentbehrlichen Quell der Heilserkenntniß auf alle Zeiten gegeben und er gibt nach des Herrn Wort noch weniger als ein menschlicher Vater seinen Kindern statt Brodes einen Stein, statt des Fisches eine Schlange, Luc. 11, 11 ff. Vielmehr ist des Fraglichen und Zweifelhaften nur gerade so viel, als ausreicht, um die geistige Arbeitsbewegung der Kirche in den dazu befähigten und berufenen Gliedern derselben nie ermüden, somit die Gabe und Aufgabe pneumatischer Diakrise (1 Cor. 14, 29) nicht abhanden kommen und den überlieferten Schatz der Worte, die als Geist zum Geiste lebendig sprechen sollen (Joh. 6, 63), nicht zum todtbewahrten Buchstaben werden zu lassen.

Es gibt nun allerdings einen begreiflicherweise nicht seltenen Standpunkt, welchem gleichwohl die hier dargelegten Resultate sehr ungenügend ja bedenklich erscheinen, und welcher im Gegentheil vielmehr in dem völligen Aufgeben jeder Unterscheidung und Prüfung, d. h. jeder Art von Kritik, die höchste Aufgabe und Tugend nicht nur des Gläubigen überhaupt, sondern auch des Theologen sieht. Aber wie dieser Standpunkt nur mit gänzlicher Negirung unleugbarer Thatsachen und durch willkürliche Künste sich behaupten kann, also dem gesunden wissenschaftlichen Sinne nicht entspricht, so besteht er, richtig betrachtet, auch nicht vor den Forderungen des ächten evangelischen Gaubensgeistes in seiner Klarheit und Freiheit, Tiefe und Einfalt. Dieser weiß gar wohl, daß wie der Herr selbst, so auch sein Wort hier auf Erden darum in solcher Knechtsgestalt einhergehen soll und muß, damit wir nicht mehr unter die äußere Autorität einer imponirenden Machtoffenbarung äußerlich uns beugen, in dem abermal knechtlichen Geiste, welchem ein äußerlich sanktionirter Buchstabencodex als corpus juris zum fertigen Gesetze für Glauben und Leben dargeboten werden müßte. Er weiß sich vielmehr als den kindlichen, welchem mit unbefangener Freiheit des Geistes aber nicht minder mit der gehorsamen Treue desselben das Gefäß der Gnade, den Träger der Wahrheit, die heilige Schrift, zu nehmen und zu gebrauchen, Recht und Kraft verliehen ist. Am wenigsten erlaubt er sich, Gott vorschreiben zu wollen, wie dies Gefäß beschaffen sein müsse, oder sich in willkürliche Täuschungen über dessen wirkliche Beschaffenheit einzuwiegen. Eine solche Denkweise ist ihm eine dem Anfänger (νήπιος) zu verzeihende Schwachheit, an und für sich aber das Gegentheil von der ächten Demuth und Einfalt des Glaubens, die nur die Wahrheit sucht, welche Gott uns zu geben für gut befunden hat, und es für Anmaßung erachtet, die Art, wie er dies gethan hat, selbstwillig meistern zu wollen. Der von diesem ächten gotteskindlichen Glaubensgeiste erfüllte, durch Erfahrung gegründete Laie läßt dasjenige in der Schrift, was er nicht versteht, für seine Person stehen, in Ansehung Anderer aber, insonderheit von dem gläubigen Theologen, begehrt er nur, daß die Liebe des Geistes, in ihrer Demuth und Weisheit, auch hier stets den Unterschied zwischen dem Anfänger und dem Gereiften, dem Schwachen und dem Starken, auszugleichen wisse und sorge, welcher auch sonst im christlichen Leben so viel Noth macht und doch nach Schrift und Er-

fahrung einmal da ist, ja da sein soll, der Geistesliebe zur Uebung und Prüfung. So ordnet sich die praktische Frage.

Die christliche Gnosis aber oder die Theologie ihrerseits hat dabei die Befriedigung, auch hier wieder zu sehen, wie gerade durch diese Gestalt des Schriftkanons auch dem Offenbarungsbuche des neuen Testamentes jener lebendig geschichtliche, freiorganische, im tiefsten Sinne gottmenschliche Karakter aufgeprägt ist, welcher dem gesammten neutestamentlichen Lebensgebiete so auszeichnend zukommt, und wie es auch hier wieder der früher in seiner absoluten apologetischen Bedeutung von uns erkannte Begriff der Angemessenheit nach Ursprung und Zweck ist, welcher das Offenbarungsbuch ebenso göttlich legitimirt, wie die gesammte Gottesoffenbarung und deren Geschichte überhaupt. Macht man dawider geltend, daß der Herr selbst doch nicht in dem Sinne am Menschlichen Theil gehabt habe, wie es hier vom Buche gesagt werde, da bei ihm mit der Sünde auch jedes Element des religiösen Irrthums oder der unganzen Wahrheitserkenntniß ausgeschlossen sei, so ist das ganz wahr. Aber eben so wahr ist auch dies, daß der Herr in jenen Tagen seines Fleisches, gerade für die Menschen und seine Selbstmittheilung an sie, selbst noch nicht vollendet, „verklärt" war, hernach aber, als der Verklärte, in der allein vollständigen nachpfingstlichen Selbstoffenbarung an die Menschheit dieser nicht mehr in der früheren Sichtbarkeit und Unmittelbarkeit entgegengetreten ist, sondern ausschließlich vertreten war durch seine menschlichen, nicht sündlosen Organe und deren erstes mündliches Zeugniß. Wie die Gläubigen jener ersten pfingstlichen und apostolischen Zeit verschiedene in verschiedenem Maße begeistete, verschieden gerichtete und darum unter sich nicht immer durchaus einige menschliche Vermittler der Wahrheit hatten, so sollen auch wir nicht anders stehen im Verhältniß zu ihren uns aufbewahrten Schriften, welche als Ganzes, mit ihren Unvollkommenheiten, den gottmenschlichen Organismus bilden, an dessen Hand der heilige Geist den Einzelnen zum seligmachenden Glauben und in demselben zu dem ihm verordneten Maße der Erkenntniß leitet. So wenig Jene sich an die Person eines Petrus, Paulus, Johannes hängen durften, sondern in ihnen Allen nur den Herrn lieben und Ihn allein zum Fundament ihres Glaubens machen sollten, ebensowenig sollen und dürfen wir das heilige Buch an die Stelle des Herrn treten lassen, sondern durch dasselbe nur zu Ihm uns leiten lassen (Joh. 5, 39, 40). Gerade eine solche Gestalt des neutestamentlichen Kanons also, wie Gott sie uns gegeben hat, ist allein nicht nur der Gestalt angemessen, in welcher der Träger des Heils, der verklärte Gottmensch selbst, der Menschheit von Anfang an geschichtlich entgegen getreten ist, sondern eben so auch dem pädagogisch-soteriologischen Zwecke, der an den Gläubigen erreicht werden soll. Gottes Weisheit, richtig verstanden, triumphirt auch hier über die kurzsichtige menschliche, auch wo sie noch so gut gemeint ist, und Zinzendorf hat sehr wahr gesagt [1]), daß „Alles das aus den Un-

[1]) Vgl. Naturelle Reflexionen S. 40.

vollkommenheiten der heiligen Schrift zu erweisen sei, was Andere aus ihren Vollkommenheiten beweisen wollen", so parador der Gedanke klingen mag.

---

§ 9.

Das alte Testament.

Neben dem neuen Testamente und nach demselben ist das alte Testament, als die Urkunde der vorbereitenden Gottesoffenbarung, für den christlichen Heilsglauben von wesentlicher Bedeutung. Die alttestamentlichen Schriften, in vier Klassen unterscheidbar, haben ihre Autorität für uns durch Vermittelung des neuen Testamentes, welches theils direkt, theils indirekt für jene zeugt. Abgesehen davon ist jedenfalls ihr hohes Alter geschichtlich verbürgt.

Nehmen wir diese Urkunde der vorbereitenden Gottesoffenbarung zuerst in der Gestalt, in welcher sie nachweislich schon lange vor der Zeit des neuen Bundes bestand und gebraucht wurde, so zerfällt sie, nach der rabbinischen Eintheilung, in drei Theile, welche nach dem Verhältniß geordnet sind, in dem die Verfasser der Schriften zu Gott und dem theokratischen Leben gedacht wurden: 1) die Thorah, der Pentateuch, das Werk des Mittlers des alten Bundes und ursprünglichen, für alle Zeit urbildlichen Geistesträgers; 2) die Nebiim, die Werke von Männern, welche Gott zu Hütern und Herstellern der Theokratie berufen und dazu mit seinem Geiste in besonderem Maße ausgerüstet hatte; 3) die übrigen Schriften, Chethubim, von solchen Verfassern, welche nur zu Zeiten und im weiteren Sinne unter dem Einfluß des göttlichen Geistes standen.

Diese Eintheilung ist nicht ohne guten Grund und wir werden später einen solchen Gradunterschied des Geistesbesitzes durchaus anerkennen müssen. Dennoch ist nicht zu leugnen, daß der Unterschied in dieser Hinsicht zwischen der zweiten und dritten Klasse nicht an allen Punkten sicher durchgeführt werden kann, und die dritte überhaupt ein ziemlich buntes Gemisch verschiedenartiger Bücher enthält. Endlich sind die Verfasser der einzelnen Bücher meistentheils so unbekannt, oder doch nach ihren persönlichen Verhältnissen so wenig bekannt, daß man immer nicht sowohl ihre persönliche Geistesbegabung als vielmehr nur die Beschaffenheit der vorliegenden Schriften zum Maßstabe nehmen kann.

Einfacher und sicherer unterscheidet man daher wohl, nach dem Inhalt der verschiedenen Bücher, vier Klassen: 1) Grundlegung der Theokratie, im Pentateuch. 2) Theokratische Geschichts-Darstellung von Josua bis Nehemia. 3) Theokratisch-reformatorische oder prophetische Schriften.

4) Religiöse Poesie auf Grund des theokratischen Offenbarungswortes. Die ersten drei Classen gehören dabei unter sich wiederum näher zusammen, als die am meisten objektiven. Hier ist Alles That und Thatsache. Sie sagen zuerst, was Gott gethan hat, sich sein Volk zu erlösen, und was er nun von demselben gethan haben will; sodann, was das Volk von diesem Geforderten gethan, oder vielmehr nicht gethan, und was in Folge davon Gott gethan hat, den Gehorsamen zum Lohne, den Ungehorsamen zur Strafe; endlich, was Gott von dem durch mancherlei vergangene und gegenwärtige Zucht geprüften und gesichteten Volke nun weiter will gethan haben, und was er dann zuletzt mit ihm und an ihm zu thun vor hat, im Vorausblick bis an das fernste Ende. Die vierte Klasse dagegen stellt uns den subjektiven Reflex alles dessen im frommen Gemüthe der gläubigen Glieder des Volkes dar, die subjektive Betrachtung der göttlichen Thaten und Thatsachen, in theils lyrischer theils didaktischer Poesie.

Für alle diese Schriften aber ist nun die Richtschnur unserer Beurtheilung eine andere, als bei dem neuen Testamente. Die Kanonicität einer einzelnen Schrift kann hier nicht vor den Ergebnissen äußerer geschichtlicher Kritik über den Verfasser derselben abhängig gemacht werden, weil in Ansehung dieser Personen, wie erwähnt, bei den meisten Büchern große Unsicherheit oder doch Unbekanntschaft mit ihnen herrscht. Statt dessen haben wir hier als äußere Grundlage für die Kanonicität des Ganzen zuerst das Zeugniß Christi und der Apostel, von welchem wir als Christen ausgehen müssen. Der in ihnen waltende Geist hat keinen Theil des damaligen alttestamentlichen Kanons von diesem als einer Urkunde wahrhafter göttlicher Offenbarung namentlich ausgeschieden, und sonach haben wir dies auch nicht zu thun. Dagegen macht der Herr, und die Apostel nicht minder, einen sehr verschiedenen Gebrauch von den einzelnen Bestandtheilen des alttestamentlichen Kanons; häufig werden Gesetz, Propheten und Psalmen angezogen, selten anderes Geschichtliche und Poetische. In Folge davon haben auch wir Recht und Pflicht, zwischen den verschiedenen Büchern zu unterscheiden in Bezug auf die ihnen je nach der Fülle und Reinheit des darin waltenden Geistes zuzuschreibende verschiedene Autorität und Bedeutung. Wenn hier die jüdischen Gelehrten selbst schon nicht unrichtig gesehen haben, so besitzen wir im Lichte des neutestamentlichen Erfüllungsgeistes ein noch sichereres Kriterium für eine solche Prüfung der einzelnen Schriften sowohl nach ihrem Verhältniß zu anderen und hauptsächlichen alttestamentlichen Büchern, als in letzter Instanz zum neuen Testament.

Dabei ist uns ja auch die äußere Kritik nicht in allen Beziehungen, namentlich was die Abfassungszeit einer Schrift betrifft, versagt noch unnütz. Vielmehr ist dankbar anzuerkennen, daß die dahin einschlagenden Forschungen, wo sie im Gegensatz gegen die lange herrschende voraussetzungsvolle negative Kritik des Rationalismus mit nüchterner und gewissenhafter Selbstbeschränkung gethan worden sind, zu günstigen Resultaten in Betreff der meisten und hauptsächlichsten Schriften des alten

Testamentes geführt haben. Aber ein sicherer Wegweiser bleibt bei dem großen Mangel an gewissen historischen Daten doch zuletzt nur die innere Kritik des Geistes, welche wir in Bezug auf das neue Testament bereits der äußeren nebenordnen mußten. Und diese pneumatische innere Kritik hat auch hier im Allgemeinen zu denselben Ergebnissen geführt, wie bei dem neuen Testamente. Sämmtliche Bücher des alttestamentlichen Kanons haben inmitten der christlichen Kirche diese ihre Stellung behauptet, oder nehmen dieselbe, wenn auch mit manchen Modificationen im Einzelnen und Aeußeren [1]), wieder ein, nachdem die Zeit willkürlich subjektiver Kritik sie fast alle daraus hatte verdrängen wollen. Alle stehen in irgend einer näheren oder fernerer Beziehung zum Mittelpunkte der Offenbarung in Christo und haben somit auch jedes sein Recht als gottgeordnete Bestandtheile der Urkunde der vorbereitenden Offenbarungsstufe.

Dazu kommt hier noch der Umstand, daß die Integrität der meisten dieser Schriften durch äußere Zeugnisse wenigstens bis in ein hohes Alter hinauf wohlgesichert ist, indem der alttestamentliche Kanon schon mehr als ein Jahrhundert vor der christlichen Zeit mit Sorgfalt, ja Aengstlichkeit in unveränderter Gestalt so bewahrt worden ist, wie Christus und die Apostel ihn gebrauchen. Hierin haben wir eine Fügung der göttlichen Vorsehung zu erkennen, durch welche uns in Bezug auf die Schriften des alten Bundes ein Ersatz geboten werden sollte für die nach den Zeitverhältnissen ihrer Entstehung uns nicht mehr mögliche eingehende und sichere historisch-kritische Prüfung und Beglaubigung derselben.

Daß der alttestamentliche Kanon so durch die Autorität Christi und der Apostel der Kirche als göttliche Urkunde der vorbereitenden Offenbarung versiegelt worden ist, dies bleibt für sie von der größten Wichtigkeit nicht allein in praktischer, sondern auch in theologischer Beziehung. Denn wenn auch die theologische Betrachtung, wie früher bemerkt, nicht ihren ersten Ausgangspunkt von dem alten Testamente zu nehmen hat, sondern von dem im Glauben ergriffenen neutestamentlichen Zeugnisse von der Person Christi, dem Mittelpunkte aller Offenbarung zum Heile, so tritt ihr, von hier aus rückwärts gesehen, doch erst durch die Zeugnisse

---

[1]) Auf das Nähere hier einzugehen, würde uns zu weit führen und liegt unserem dogmatischen Gesichtspunkte zu fern. Es ist gewiß, daß auch unter den gläubigen Theologen gegenwärtig nur Wenige sind, welche z. B. die Abfassung des ganzen Pentateuchs durch Mose zu vertreten wagen. Aber Manche unter diesen behaupten sie dafür um so bestimmter, z. B. vom Deuteronomium, welches unter dem Einfluß der rationalistischen Kritik lange Zeit als ein Buch spätesten Ursprunges galt. Unter den prophetischen Schriften nimmt eine ähnliche Stellung wie der zweite Petrusbrief ein das Buch des Daniel. Aber es wird sehr zu fragen sein, ob nicht bei diesem ebenso, wie dort bei dem Buche ähnlichen Inhaltes, der Apokalypse, mehr noch subjektive als objektive Gründe gegen dasselbe stimmen. Jedenfalls hat die Glaubenswissenschaft alle Ursache, gerade in Bezug auf das alte Testament nicht einer unbedachten Connivenz gegen einen Standpunkt sich schuldig zu machen, welcher, wie der Ewaldt'sche, so wenig er mit dem vulgär rationalistischen zusammenfallen will, doch im letzten Grunde und Wesen nicht von demselben verschieden ist.

des alten Testamentes der gesammte Heilsplan Gottes mit der Menschheit in seiner organischen Anlage und genetischen Entfaltung in das rechte Licht. Der ächt geschichtliche, also auch hier im weiteren Sinne gottmenschliche Karakter der vorbereitenden Offenbarung auf Christum hin verleiht dem Verständnisse der Erfüllung in ihm erst seine volle Klarheit, seine sichere und allseitige Begründung (vgl. § 4 und §. 5).

Ein Mangel in der Anerkennung dieses gottgeordneten Verhältnisses, der Bedeutung des alten Testamentes auch für die christliche Kirche und Theologie, wie wir ihn besonders bei Schleiermacher finden, hat daher auch mit Nothwendigkeit eine entsprechende Mangelhaftigkeit im Verstande am Geheimnisse Christi selbst zur Folge. Aber auf der anderen Seite tritt freilich derselbe Fall in anderer Weise ein, wenn über der göttlichen Zusammengehörigkeit des alten und neuen Testamentes die göttliche Unterschiedenheit beider, das Selbstständige und Neuschöpferische der erfüllenden Offenbarung in Christo, dem Logos im Fleische, vergessen oder nicht tief genug erfaßt wird. Dann gestaltet sich das von Christo geschichtlich gestiftete Gottesreich leicht in ein selbst wieder nur vorbereitendes Reich des Gesetzes oder der Verheißung, statt daß es doch auch jetzt schon wesentlich das Reich der erfüllten Gnade und Wahrheit ist. Diesem Fehler in der ersten Gestalt ist die römische, in gewissem Grade auch die reformirte Kirche verfallen, in der zweiten Gestalt verfällt ihr die chiliastische Richtung, welche in der evangelischen Kirche auch hauptsächlich und ursprünglich auf reformirtem Boden ihre Wurzeln hat. Die lutherische Kirche hat hier am meisten — wenn auch nicht absolut — den richtigen Blick in das organische Verhältniß des alten und neuen Testamentes (vgl. § 78).

Für uns kommt es nun zunächst darauf an, sowohl in Bezug auf das neue wie auf das alte Testament näher zu bestimmen, in welcher Weise wir das kanonische Ansehen derselben praktisch wirksam und nutzbar zu machen haben, um den ganzen Wahrheitsgehalt der göttlichen Offenbarung aus dem Worte der heiligen Schrift zu schöpfen. Da gilt es aber zu allererst die Art genauer zu bezeichnen, wie die göttliche Geistesoffenbarung in Gedanken und Wort der Männer eingegangen ist, welcher sie sich zu ihren Werkzeugen bediente, d. h. eine Theorie der sogenannten Inspiration der heiligen Schrift zu geben.

---

§ 10.

Die heilige Schrift als Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes.

Der menschliche Glaube an das Schriftwort im Einzelnen ruht auf der durch den heiligen Geist aus dem Worte als Ganzem gewirkten Willigkeit zum Glauben an die Person Christi, welcher wiederum die Apostel als seine Boten und Stellvertreter, kraft der Begabung mit

seinem Geiste, bezeichnet. Von Beiden wird auch das alte Testament in seinem göttlichen Ursprung und Zweck anerkannt. Auf diesem im Herzensglauben an Christum zuletzt wurzelnden Glauben an die Inspiration der heiligen Männer ruht für uns die Ueberzeugung von der Inspiration ihrer Bücher, welche nicht eine äußerlich mechanische, sondern eine innerlich dynamische ist. Als solche schließt sie Unterschiede des Grades und der Art nicht aus, sowohl im Verhältniß des alten zum neuen Testamente, als auch in Ansehung der einzelnen Schriften beider Theile unter sich, während doch das praktische Postulat des kindlichen Glaubens, eine nicht trügliche Quelle der Wahrheitserkenntniß zu haben, dadurch vollkommen unangetastet bleibt.

Wie bei der verwandten Frage in Betreff der Kritik (§ 8), so finden wir auch hier, und weil die Inspirationsfrage noch näher ins Leben einzugreifen pflegt, hier in noch höherem Grade, einen scharfen Gegensatz verschiedener Standpunkte. Dem unsererseits vertretenen innerlichen, im Glauben und Geiste freien steht ein anderer, äußerlicher und unfreier gegenüber, dessen Spitze die Behauptung einer sogenannten Verbalinspiration, d. h. die vollständige Zurückdrängung des menschlichen Faktors hinter den göttlichen ist. Ehe wir uns anschicken, dem gegenüber auch hier unter der Loosung des gottmenschlichen Princips unseren Standpunkt darzulegen und zu begründen, dürfen wir beim Blick auf die Geschichte das nicht unangemerkt lassen, daß jene unfreie Ansicht immer nur das Eigenthum der an Leben und Kraft des Geistes ärmeren Gebiete und Zeiten der Kirche war, während die andere gerade in den lebensvollsten Epochen an den Hauptträgern des kirchlichen Lebens ihre Vertreter findet. Wenn gleich die alte Kirchenzeit in Beziehung auf die Inspirationslehre keine allgemeine dogmatisch-symbolische Bestimmung aufgestellt hat, vielmehr namentlich bei den ältesten Zeugen hier, ähnlich wie in Betreff des Abendmahles, die weitgreifendsten mit nüchternen Aussagen noch sehr naiv abwechseln, so sehen wir doch die späteren und ausgezeichnetsten Kirchenväter mit ächt gläubiger Wissenschaftlichkeit auf der Seite der freieren Betrachtungsweise stehen, ohne doch der Treue des kindlichen Verhältnisses zu den göttlichen Offenbarungsurkunden etwas zu vergeben [1]).

Wenn man in der mittelalterlichen Zeit ebenfalls weit entfernt war von der Aufstellung eines mechanischen Inspirationsdogma's, so hat dies in Ansehung der Mystik sowohl, als der Scholastik und namentlich der letzteren freilich nicht nur und am meisten in der Glaubensfülle dieser Richtungen seinen Grund, sondern eben so sehr in der falschen Neigung zu einer jugendlichen Subjektivität, welche dichtend oder denkend sich gehen läßt, oder höchstens auf kinderhafte Weise an menschliche Autoritäten versklavt, den rechten männlichen Ernst im Gehorsam gegen die göttlichen

---

[1]) Vgl. Tholuck, Deutsche Zeitschrift 1850, S. 128 ff.

Geisteszeugnisse nicht fassen und dieser Zucht des Geistes sich nicht beugen mag. In noch viel grellerer Weise zeigt sich eine solche emancipirte Anschauungsweise bei dem neueren Rationalismus, der dann vielmehr den göttlichen Faktor bei der Abfassung der heiligen Schriften gänzlich dem menschlichen aufopfert. Dies widerstreitet eben so sehr unserem gottmenschlichen Grundprincip, wie jene Vernichtigung des menschlichen Faktors, ja noch viel mehr, und diesem Unglauben gegenüber ist freilich jener schwache Glaube, welcher nicht ohne den Buchstaben stehen zu können meint, weit im Vortheil.

Gleichwohl bleibt gewiß, daß nicht er es war, welcher die Reformation der Kirche bewirkt hat, sondern vielmehr der starke Glaube, welcher kraft der unmittelbaren Selbstgewißheit des Geistes in der gläubigen Lebensgemeinschaft mit Christo Freiheit und Treue gegen das Wort auch hier in der Weise zu verbinden wußte, wie die größten Kirchenlehrer der alten Zeit. So sämmtliche Reformatoren, Luther selbst am meisten, aber auch Calvin; ebenso auch die wichtigsten Bekenntnißschriften beider Kirchen, wenngleich sie mehr nur negativ, indem sie nicht ein buchstäbliches Inspirationsdogma geben.

Erst eine spätere Periode, des überhaupt im Buchstaben und Begriff erstarrenden Protestantismus [1]), hat hier, namentlich auf reformirter Seite, jene Ansicht zur Geltung gebracht, die dann von der zweiten Hälfte des siebzehnten Jahrhunderts an lange und fast allgemein als die eigentlich orthodoxe galt. Sowie wieder Leben in diesen todten Orthodoxismus kam, mit Spener und Franke, Bengel und Zinzendorf, machte sich sofort auch jene reformatorische Glaubensfülle und Festigkeit geltend, welche mit so sicherem Takte Wesentliches und Unwesentliches zu scheiden weiß und frei in Beziehung auf dieses, unerbittlich ist in jenem. Namentlich Zinzendorf zeichnet sich hier in hohem Maße aus, und wenn er für seine Person hie und da an eines Bengel Schrifttreue seine Freiheit hätte berichtigen können, so ist der laute Thatbeweis für die innerste Reinheit und Wahrheit seines Standpunktes doch der Umstand, daß gerade die Brüdergemeine für ein halbes Jahrhundert und mehr fast die einzige Zufluchtsstätte des lebendigtreuen Schriftglaubens geworden ist, während Alles umher dem Unglauben huldigte. Wenn „das böse Gewissen“ [2]) des neuesten Orthodoxismus daher den Pietismus und namentlich Zinzendorf die Schuld am Aufkommen des Rationalismus beimessen will, so kann die Antwort darauf nur die sein, welche von eben dieser Seite her (F. Stahl) katholischen Gegnern gegeben worden ist, wenn sie nicht im Absolutismus des vorigen Jahrhunderts, sondern in der Reformation die Ursache der Revolution sehen wollten: zwischen beiden sei vielmehr keine

---

[1]) Vgl. d. Formula consensus helvetici, 1675, und Calvini systema locorum theologicorum 1655, s. bei Hagenbach, Dogmengesch. § 241, 4, und Schmid, Dogmatik der luth. Kirche § 6, 11.

[2]) Ein Ausdruck von Prof. Beischlag in seinem Vortrage auf der Versammlung der Evangel. Allianz in Berlin 1857.

andere Gemeinschaft, als die zwischen dem Lichte und dem Schatten. So auch hier.

Auf diesem lebendigen Glaubensgrunde der Reformation sucht sich denn auch die neuere gläubige Theologie in unserer Zeit immer mehr zu bauen, und wenn dies nicht bei Allen ohne einzelne Nachwehen der früheren subjektivistischen Gewöhnung geschieht, so ist es Anderen desto mehr gegeben, Freiheit und Treue wirklich ebenmäßig zu verbinden. Wenn aber eine extreme Richtung [1]) auf Seiten der unlebendigen Restaurationstheologie überhaupt statt dessen zu jenen Satzungen einer vergangenen Zeit glaubt zurückkehren zu müssen, so wird dieselbe wenig Segen stiften, vielmehr das Ihre dazu beitragen, daß der in der Masse nicht erstorbene Rationalismus immer aufs Neue rege gemacht und dem Evangelium zu den Herzen Vieler der Weg versperrt werde.

Wollen wir in dieser Frage hoffen, einigermaßen das Richtige zu erkennen, so müssen wir vor Allem dafür sorgen, daß wir uns nicht den Gesichtspunkt von vornherein verrücken lassen durch allerhand vermeintliche praktische Bedürfnisse und Nothwendigkeiten, gewisse selbstgesetzte Zwecke, um danach dann willkürlich unsere Theorie zu machen. Dies ist der gewöhnliche Fehler, hier aus Schwachheit, dort aus Verderbtheit. Der lautere Glaube in seiner Demuth, Einfalt und Willenlosigkeit hat vielmehr seinen Ausgang allein von dem zu nehmen, was vorliegt, vom Thatbestande, d. h. von dem, was Gott selbst uns der Sache und der Aussage nach in der heiligen Schrift gegeben hat.

Allerdings ist es, wir wir oben anerkannten, nicht minder des gesunden Glaubens unveräußerliches Postulat, daß uns Gott in der Schrift jedenfalls ein wahrhaftiges Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes und seiner Wahrheit gegeben habe, das Schriftwort, also Gottes Wort uns vermittele. Diese praktische Forderung ist absolut berechtigt und muß auch für uns unangetastet bleiben. Aber einmal ist dieses innerste Herzenspostulat in seiner Allgemeinheit etwas durchaus Anderes, als die unberechtigten subjektiven Wünsche menschlicher Kleingläubigkeit und Kurzsichtigkeit in Beziehung auf das Aeußere und Einzelne, und dann haben wir, nachdem wir die göttliche Berechtigung des ersteren im Voraus nachdrücklich anerkannt, hier zunächst doch auch dies bei Seite zu lassen, um in die rein objektive Betrachtung dessen einzugehen, was in der heiligen Schrift, zunächst im neuen Testamente, vorliegt, oder um Gottes Sprache in That und Wort über die Bibel zu vernehmen.

Sie soll uns zuerst über das Wesen der Inspiration belehren. Wir gehen nothwendig dabei wieder vom neuen Testamente aus, denn das Fundament alles lebendigen Schriftglaubens ist das durch die evangelische Botschaft vom heiligen Geiste im Herzen geweckte Bedürfniß nach einem solchen Heilande, wie eben das neue Testament ihn uns als vorhanden bezeugt, und der daraus durch Geist und Wort geschaffene Glaube

[1]) Vgl. bei Tholuck a. a. O. S. 126, Gaussen und Rudelbach.

des Herzens an Ihn, an seine Person und sein Werk, und darum auch an alle seine Worte (Joh. 14, 1. 11; 12, 49.), als Worte des Gottessohnes und sündlosen, also auch irrthumsfreien Menschensohnes, wie er selbst sie uns, so motivirt, als wahre und göttliche hat bezeugen lassen (Joh. 5, 30; 8, 46; 7, 18.). Er selbst stellt uns die Jünger und Apostel als seine Stellvertreter dar, als Boten seines Wortes, und bezeugt von ihnen eine solche Ausrüstung mit seinem Geiste (Joh. 17, 18. 20; 15, 26; Matth. 10, 14. 15. 20. 40.), daß auch in ihnen Er es ganz eigentlich ist, der zu uns redet, ihr Wort also für uns ebenfalls ein wahres und göttliches ist, weil sie es von Ihm empfangen haben. Dieses unmittelbare Empfangenhaben von ihm ist denn auch nach den Aussprüchen der Apostel selbst die Voraussetzung ihrer amtlichen Beglaubigung, sei es das äußerlich geschichtliche mit dem innerlich geistlichen verbunden, oder mehr nur dieses allein. Jenes bei den älteren Aposteln, dieses bei Paulus (Act. 1, 21. 22; Gal. 1, 12; 1 Cor. 15, 3; 11, 23; 2 Cor. 12, 1 2c.). So stark als es nur geschehen kann, spricht der Letztere das darauf gegründete apostolische Ansehen seines Zeugnisses aus. Aber er macht diesen Anspruch eben auch nur für das so vom Herrn Empfangene geltend, er unterscheidet gewissenhaft davon seine eigene persönliche Meinung in Beziehung auf praktische Punkte (1 Cor. 7, 12. 25; v. 10.) und sagt in Bezug auf geschichtliche Thatsachen das einemal, wo es sich um wichtige Heilsbegebenheiten handelt, daß er es so vom Herrn empfangen habe, das anderemal, wo er von seinem Taufen in Corinth redet (1 Cor. 1, 16.), soviel er sich im Augenblick erinnern könne, sei es so und so. Während Johannes im Evangelium und in den Briefen sich als unmittelbarsten Augen- und Ohrenzeugen hinstellt (Ev. 1, 14. 16; 1 Ep. 1, 1.), und dadurch sein Zeugniß begründet, stützt Lucas (Ev. 1, 1 2c.) das seinige durch die Berufung auf sein allersorgfältigstes Verfahren mit dem von den Autopten Vernommenen und etwa auch schriftlich bereits Vorgefundenen, gleichwie Paulus seinerseits den Timotheus ermahnt, zu bleiben in der von ihm empfangenen Lehre (cf. Jud. v. 17; Hebr. 2, 3. 4; 2 Tim. 1, 13; 2, 14.). Dies sind unzweideutige Zeugnisse eines Unterschiedes an Gewicht und Sicherheit zwischen den verschiedenen Worten ein und desselben Gottesboten und den Geschichts- oder Lehrdarstellungen der verschiedenen heiligen Schreiber, nach ihrer eigenen Aussage.

Und dawider können auch die als dicta probantia im entgegengesetzten Sinne oft angeführten Stellen nicht gelten. So z. B. 2 Petri 1, 21, eine Stelle, welche speciell auf die alttestamentliche Weissagung Bezug nimmt, von dieser aber nicht mehr aussagt, als sich für jeden Gläubigen von selbst versteht. Die Hauptstelle ferner, 2 Tim. 3, 16. ist, wenn man streng grammatisch das πᾶσα ohne Artikel mit „jede" übersetzt, zum Beweise ganz untauglich. Aber der Zusammenhang erfordert allerdings entweder die andere Uebersetzung mit „ganz" (γραφὴ v. 16 = ἱερὰ γράμματα vs; cf. Eph. 2, 21 πᾶσα οἰκοδομὴ.) oder doch diesen Gedanken: jede — sc. von den hier in Rede stehen-

den, den Schriften des alttestamentlichen Kanons. Wie dem indeß auch sei, jedenfalls sagt das θεόπνευστος, gleichviel ob man dasselbe zum Subjekt oder zum Prädikat des Satzes zieht, in seiner Allgemeinheit an und für sich sowohl, als nach dem Sinne, welcher dem Worte durch die folgenden Prädikate gegeben wird, eben auch nicht mehr aus, als schon in Bezug auf das alte Testament, auf welches die Aussage im Zusammenhange ja allein gehen kann, jeder Gläubige einräumen muß, und vom neuen Testamente dann, in allerdings vollkommen berechtigter Uebertragung, noch mehr gilt. Aber von dem, was buchstäbliche oder überhaupt mechanisch äußerliche Inspiration genannt werden muß und was so Viele hier bewiesen glauben, besagt die Stelle nicht das Mindeste. Eher kann dies so scheinen bei einer anderen, Ev. Joh. 10, 35 — wo noch dazu der Herr selbst so argumentirt, daß er gerade den Wortlaut eines Psalms als unumstößliche Wahrheit voraussetzt. Aber er disputirt hier mit den feindseligen Juden, und die Wendung hat daher ohne Zweifel etwas Accommodatives — nur mit diesen ihren gewohnten Waffen konnte er sie äußerlich rasch schlagen — während die innere Wahrheit seiner Argumentation in dem wiederum für jeden Gläubigen zweifellosen Axiom liegt, daß die Schrift, das von Gott seinem Volke gegebene Licht auf dem Wege, doch nicht „Gott lästern" könne, wie man es ihm schuld gegeben hatte.

Den erörterten Aussagen der heiligen Schrift selbst entspricht nun auch die objektive Sachlage, der vorliegende Thatbestand. Die Geschichtserzähler erzählen nicht nur Verschiedenes, sondern oftmals auch ein und dasselbe auf verschiedene Weise, mitunter so, daß sich die Berichte im Einzelnen unleugbar widersprechen; und dabei zeigt sich eine völlige Gleichgültigkeit gegen ein solches Verhältniß oder die Möglichkeit desselben. Die Darstellungen nehmen keine Rücksicht aufeinander, keine zeigt eine sorgliche Verklausulirung oder Legitimirung ihres Inhaltes. Die Lehrschriften geben fast sämmtlich nur Gelegentliches, nirgends ein wirklich vollständiges Lehrsystem, selten eine zusammenhängende, einigermaßen abschließende Erörterung auch nur eines Lehrstückes; noch seltener einzelne äußere Gebote für das Leben, desto häufiger freie Ansprache und Ermahnung. Mit einem Wort, wir finden hier keinen Gesetzescodex für Lehre und Leben, sondern — Briefe, d. h. Lebensmomente, durch Feder und Tinte fixirt, individuell und aphoristisch, wie die Eigenthümlichkeit des Schreibers und die Angelegenheiten desselben oder die der Leser es mit sich brachten, meist praktisch zusprechend, nicht streng entwickelnd, vielmehr ganz frei Zeitliches und Persönliches immer einflechtend in das Allgemeine und Ewige, oft so, daß nur jenes durch dieses ins rechte Licht gesetzt, und gestützt wird. Selbst der in seiner Art sonst einzige Römerbrief macht von dieser Karakteristik doch nicht durchaus eine Ausnahme. Und wie nachdrücklich wird auch positiv Zeugniß abgelegt gegen alles Gesetzwesen überhaupt und so auch gegen das fleischliche Buchstabenthum (Joh. 6, 63; 5, 39. 40; 2 Cor. 3, 1 ꝛc.), wie dringend wird allenthalben Leben, Geist, Ganzheit und Freiheit des Glau-

bensstandpunktes, wenigstens in seiner Reife, gefordert! Christus durch den Geist soll in des Menschen Herz und dies dadurch nun Gott zu eigen und dem Bilde des Sohnes Gottes ähnlich werden — das ist allenhalben der Zielpunkt aller Lehre und Ermahnung.

Eben darum mußte auch nach Gottes Willen und Leitung die Gestalt der neutestamentlichen Urkunden die geschilderte sein. Urbildliche Darstellungen des neuen in die Welt eingetretenen Lebens in concreter Lebendigkeit und frischer Ursprünglichkeit konnten und sollten es der Natur dieses erfüllenden gottmenschlichen Princips zufolge allein sein, die gegeben und der Nachwelt überliefert wurden. Es ist hier eben so sehr wie bei der entsprechenden Gestaltung des Kanons (cf. § 8.) das geschichtlich Gegebene zugleich das göttlich Nothwendige und Beabsichtigte.

Anders dagegen steht freilich auch hier das alte Testament. Dies ist die vorbereitende Stufe des *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς*, des Buchstabens. Den Wettern des Sinai entsprechend sind auch die zehn Worte des Sinai auf den steinernen Tafeln. Und denselben Grundtypus zeigt im weiteren Sinne auch das gesammte übrige Gesetz mit seinem positiven setzenden und fordernden Lapidarstil. Nicht anders aber auch die Weissagung der prophetischen Zeit, je direkter und bestimmter sie ist, desto mehr. Da ist unmittelbarer Gottesspruch, Gotteszeichnung; das menschliche Organ, mehr oder weniger gewaltsam herausgehoben aus seiner übrigen Daseinsform, — *ἔκστασις* — ist nur leidentlich empfangend und in entsprechender Weise mehr unfrei wiedergebend thätig. Indeß kann dieser Gegensatz zwischen Altem und Neuem auch kein absoluter, mechanischer sein und ist es nicht; die organischen Verbindungsmomente fehlen nicht ganz.

Einestheils finden wir ja auch dies Element des im besonderen Sinne Außerordentlichen im neuen Testamente hie und da und gerade bei den Hauptzeugen (Act. 10; 2 Cor. 12; Apoc.); anderentheils gruppirt sich doch auch im alten Testamente eine nicht so unmittelbar und übergewaltig göttlich auftretende Mannigfaltigkeit von Geschichte, Lehre, Dichtung um jene Grundpfeiler des Gesetzes und der Weissagung, in welcher sowohl im Verhältniß zu diesen Haupt- und Grundzeugnissen, als in demjenigen ihrer einzelnen Stücke zu einander ein Unterschied göttlicher Begabung und Begeistung sich so wenig verkennen läßt, als die Verschiedenheit menschlicher und zeitlich-örtlicher Eigenthümlichkeiten. Ja selbst bei jenen großen prophetischen Zeugnissen ist wenigstens in der letzgenannten Beziehung eine Mannigfaltigkeit unleugbar.

Dazu nehme man die Art, wie das Ganze der alttestamentlichen heiligen Schriften im neuen Testamente behandelt, gehandhabt wird. Auf der einen Seite wird es so durchgehend und nachdrücklich als das, was es ist, göttliche Offenbarungsurkunde, Gottes Wort, anerkannt und angewendet, auf der anderen Seite aber wie frei im Einzelnen benutzt, wie wenig oft der Wortlaut, der unmittelbare und nächste Sinn festgehalten oder premirt, wie sehr oft eine weiter greifende Deutung im Lichte

des erfüllenden und allverklärenden neuen Geistes in jene Zeugnisse hineingelegt! Eben dies leugnet nun freilich eine von entgegengesetzten dogmatischen Voraussetzungen an die Schrift hinantretende Betrachtungsweise. Aber sie thut und kann es nur thun auf Kosten einer unbefangenen und gesunden Exegese [1]. Zum Mindesten kann das eigenthümliche Verhältniß nicht weggeleugnet werden, in welches an so vielen Stellen das alte Testament zum neuen tritt durch die ungenauen Uebersetzungen der Septuaginta, welche gleichwohl, zwar keineswegs immer, aber doch in so manchen Citaten ohne Weiteres von den neutestamentlichen Autoren benutzt werden [2]. Nimmt man dazu noch die ganze Beschaffenheit des neutestamentlichen Textes selbst, wie wir sie unter dem Gesichtspunkt der Kritik konstatiren mußten, so kann nach Allem in der That wohl kein Zweifel mehr sein über das, was die neutestamentliche Urkunde selbst nach dem in ihr vorliegenden Lehr- und That-Bestande uns in Betreff der Inspiration der heiligen Schriften an die Hand gibt.

Das Resultat ist dies, daß von mechanischer Einhauchung, Diktirung der Gedanken, Worte, Buchstaben, dieser Beschaffenheit des neuen Testamentes zufolge so wenig die Rede sein kann, als es dies, dem höheren göttlichen Zweck mit der Schrift und ihrem eignen innersten Wesen zufolge sein soll und darf. Nicht eine Inspiration der Bücher, sondern der heiligen Männer ist die Wahrheit, gerade in Bezug auf das neue Testament. Und das bei allen neutestamentlichen Autoren gleiche innerste Wesen derselben ist im Allgemeinen die Begabung des Herzens und von da aus auch der Erkenntniß mit dem specifisch christlichen, d. h. gottmenschlichen Lebensprincip des heiligen Geistes, welcher, von dem verklärten Heiland gesendet, Ihn den Jüngern wiederbringt und nun auch in ihnen von Stufe zu Stufe immer vollständiger verklärt. Sofern diese Gabe des heiligen Geistes an und für sich und in irgend einem Maße allen Jüngern, d. h. Gläubigen als solchen zukommt (1 Cor. 2, 12 ꝛc.; 1 Joh. 2, 20. 27.), haben denn die Apostel einerseits nichts specifisch Anderes vor Jenen voraus; wie aber andererseits der Gläubige überhaupt doch nach Verhältniß seiner Reife und Ganzheit im neuen Leben erst eines höheren Maßes dieses Geistes theilhaft wird, haben gerade diese Erstberufenen, in so einziger Weise vom Herrn selbst Erzogenen und amtlich zu Gründern und Trägern seiner Gemeine Eingesetzten auch in eminentem Maße den Besitz des Geistes. Jedoch ist auch dies wiederum nicht als ein magisches oder mechanisches Verhältniß amtlicher Begeistung zu denken, vielmehr finden wir auch bei ihnen, die hervorragendsten nicht ausgeschlossen, einen lebendig psychologischen, geschichtlichen Unterschied von Momenten besonderer, außerordentlichster Geisteserhebung oder Entzückung (s. oben) auf der einen,

[1] Man vergleiche Stellen wie Matth. 2, 15. 17. 23; Act. 2, 25 ff.; Röm. 4, 13; 10, 6; 11, 4 (praet. pro futuro); 1 Cor. 14, 21; Galat. 4. 21 ff.; Eph. 4, 8; 5, 14; Hebr. 1, 6 ff.; 2, 6 ff. 13; 10, 5 ff. u. a. m.

[2] cf. Hebr. 2, 9; 10, 37. 38; 11, 21; 12, 26; Röm. 2, 24; 9, 28.

und anderer Momente psychischer, selbst ethischer Schwäche und Verdunkelung des Geisteslebens auf der anderen Seite (Gal. 2, 11 ff.; 2 Cor. 12,13 ?). Damit ist denn im Grunde auch dies gegeben, daß, wenn Gott diese seine Knechte brauchen wollte, schriftliche Zeugnisse zu thun, welche, mochte ihre nächste Veranlassung noch so natürlich geschichtlich sein, doch nun einmal in seiner Vorsehung bestimmt waren, auf alle Zeiten hinaus als urbildliche und normative zu gelten, er ihnen auch gerade dann das dazu erforderliche volle Maß des Geistes nicht wird haben fehlen lassen, und wiederum, daß er sie nicht habe schreiben lassen in anderen schwächeren Momenten. Es wird auch nicht zufällig sein, daß der eine Brief uns erhalten worden ist, der andere verloren gegangen (1 Cor. 5, 9; Col. 4, 16.). In Gottes Haushaltung ist nichts bloßer Zufall. Nur darf eine solche göttliche Verhütung und Fügung nicht mechanisch äußerlich gedacht werden, denn dies ist sie ebensowenig jemals, sondern in der vollen psychologischen und geschichtlichen Lebendigkeit und organischen Vermittelung, welche sie allenthalben hat. Dasselbe gilt dann auch nach der positiven Seite hin, in Bezug auf die Geisteserfüllung der heiligen Schreiber bei Abfassung der uns erhaltenen Schriften. So falsch es wäre, wollte man eine specifisch andere Art der Begeistung in solchen Stunden behaupten, so richtig wird es sein, eine ökonomisch bedingte graduelle Erhebung ihres Geistes anzunehmen. Dies bringt selbst schon die Analogie eines jeden Christen- und Zeugenlebens in gewissem Grade mit sich. Und so ist denn kraft des Besitzes jenes *νοῦς χριστοῦ* oder des *χρίσμα τοῦ πνεύματος* im Allgemeinen, und auf Grunde solcher besonderen providentiellen Gnade das geschriebene Wort der Apostel überhaupt, und in demselben das Einzelne immer in demselben Maße, als es dem Mittelpunkte der Wahrheit näher steht und organisch zugehört, für den gläubigen Leser und Hörer Gottes Wort (1 Petri 4, 11.), wie es Paulus, bei aller keuschen Selbstkritik im heiligen Geist, als solches zuversichtlich weiß und hinstellt (1 Cor. 7, 8. 10. 12. 40; 11, 16; 2 Cor. 11, 17; Gal. 1, 11. 12 ꝛc.).

Wie nun aber so bei ein und demselben Apostel Unterschiede im Einzelnen nicht zu leugnen sind, so sollte ein verschiedenes Maß des Geistesbesitzes bei den einzelnen biblischen Autoren, zunächst den neutestamentlichen, ebenfalls nicht verkannt werden. Dies führt uns weiter zu der Erörterung der in dem gemeinsamen innersten Wesen aller neutestamentischen Begeistung gleichwohl vorhandenen Unterschiede der Art und des Grades. J. T. Beck [1]) faßt dieselben auf einfache und treffende Weise so auf, daß er drei Hauptstufen unterscheidet, deren erste sich auszeichnet durch ein gleich hohes Maß ursprünglicher Unmittelbarkeit der göttlichen Erkenntnißmittheilung und freibewußter Aneignung und Durchdringung des Offenbarungsinhaltes von Seiten der menschlichen Organe, so daß, mag die erstere nun das eine Mal in Form besonderer Gesichte, oder auf ge-

---

[1]) Vgl. Einleitung in das System der christlichen Lehre. S. 231 ff.

wöhnlichem innerem Wege geschehen sein, der Empfänger jedenfalls zu einer selbständigen, durch die eigne Individualität sowohl als durch das Bedürfniß der Gemeine speciell bestimmten Reproduktion befähigt ist. Hier herrscht das vollendetste Ebenmaß in der Ausbildung des auch in dieser Beziehung maßgebenden gottmenschlichen Grundprincips, somit die meiste Aehnlichkeit mit dem Geistesleben und Geistesschauen des Herrn selbst (Joh. 3, 11.). So bei den Hauptzeugen des apostolischen Kreises, Petrus, Paulus, Johannes.

Die zweite Stufe repäsentirt vorwiegend das erste jener beiden Momente, einzelne charismatische mehr momentane Offenbarungen von Gott, nach der Weise der alttestamentlichen Prophetie, ohne das entsprechende Maß subjektiver Aneignung und freien Verständnisses. So bei jenen neutestamentlichen Propheten ebenfalls, mit ihren Offenbarungen (cf. 1 Cor. 12, 10; 14, 26). Sie kommen aber hier nicht weiter in Betracht, da sich dergleichen einzelne Aussprachen gerade für das neutestamentliche Gebiet nicht zur schriftlichen Aufzeichnung und Aufbewahrung eigneten. Hierin unterscheidet sich die erfüllende, geistesinnerliche, gottmenschliche Oekonomie wesentlich von der vorbereitenden.

Dagegen kommen auch für jene in Betracht die Erzeugnisse einer dritten Stufe des Geistesbesitzes, bei welcher die außerordentliche Uebernatürlichkeit der zweiten ebenso wie die erhabene Ursprünglichkeit und tiefe Centralität der ersten fehlt, dagegen wiederum eine freiere subjektive Aneignung, Durchbildung und reproduktive Behandlung des allgemeinen christlichen Offenbarungs- und Glaubens-Inhaltes stattfindet, welchen die Zeugen der ersten Linie diesen Männern der zweiten vermittelt haben; wie den διδάσκαλοι und εὐαγγελισταί (Eph. 4, 11; Hebr. 2, 3. 4.). Jemehr ihre Erkenntniß eine auch der Form nach nicht außerordentliche, sondern gewöhnliche ist, desto mehr eignet gerade diese Stufe sich wieder zur schriftlichen Aufbewahrung und bleibenden praktischen Anwendung auch auf dem neutestamentlichen Gebiete und von ihr finden wir daher wieder Specimina im neuen Testament.

Wenn die Briefe der Hauptapostel nebst dem Evangelium des Johannes getreue Abbilder der ersten Stufe sind, so verbindet sich der Karakter dieser mit demjenigen der zweiten Stufe in dem einzigen prophetischen Buche des neuen Testamentes, der Apokalypse, dagegen in gewissem Sinne mit dem der dritten im Evangelium des Matthäus, sofern dies bei aller apostolischen Ursprünglichkeit und Tiefe doch seinem allgemeinen Zuschnitte nach jenen mehr peripherischen, isagogischen, Karakter theilt, welcher die synoptischen Evangelien von dem johanneischen unterscheidet. Die anderen beiden synoptischen Evangelien, Arbeiten von Apostelschülern, gehören dann noch entschiedner der dritten Stufe an. Ebenso die Apostelgeschichte, der Hebräerbrief, die Briefe des Jacobus und Judas.

Aller dieser Unterschiede ungeachtet, ist der wesentlich gleichartige Karakter dieser neutestamentlichen Schriften gleichwohl nicht zu übersehen. Er beruht auf dem, wenn auch an Intensität verschiedenen, Durchdrungensein von der erleuchtenden Wirksamkeit des heiligen Geistes als des

Geistes C h r i s t i, — (in vollerem Sinne als Petrus dies I, 1, 11; von den alttestamentlichen Propheten aussagt cf. Joh. 7, 39.) — d. h. d e s i m F l e i s c h e v e r k l ä r t e n G o t t e s. Dieser Geist Christi ist es, in welchem alle μυστήρια offenbar und alle Tiefen der Wahrheit für den Glaubenssinn zugänglich sind, weil er selbst das vollendete g o t t m e n s c h- l i c h e L e b e n s- u n d L i c h t p r i n c i p ist.

An diesem Punkte hauptsächlich unterscheidet sich von der neutestamentlichen Inspiration die des a l t e n T e s t a m e n t e s. Im Gebiete dieses letzteren kann es noch nicht zu einer solchen innigen und umfassenden Einigung des Objektiven und Subjektiven, des Göttlichen und Menschlichen kommen, weil eben die Versöhnung zwischen Gott und der Menschheit noch nicht vollzogen, der Gottmensch noch nicht da war, sondern nur auf Grunde gewissermaßen anticipirender Erweisungen Gottes in seiner Treue und Barmherzigkeit von dem hoffenden Glauben der Menschen ein noch zukünftiges Heil erschaut und ersehnt wurde. Können einzelne Männer des alten Bundes, wie ein Mose, ein Jesajas, den Zinzendorf vorzugsweise den Evangelisten des alten Bundes nennt, vielleicht verglichen werden mit jenen neutestamentlichen Repäsentanten der ersten und höchsten Stufe, so behält doch auch ihr gesammter Geistesbesitz den Karakter des Unabgeschlossenen, des Niederen im Verhältniß zum höheren neutestamentlichen Lebensgebiete (cf. Matth. 11, 11.). Die vorherrschende Eigenthümlichkeit der prophetischen Inspiration im alten Testamente ist vielmehr, wie schon bemerkt, die der z w e i t e n Stufe, auf welcher die Geisteswirksamkeit zwar in voller göttlicher Unmittelbarkeit und Ursprünglichkeit auftritt, aber auch eine minder selbstständig ergriffene, nicht so mit dem ganzen Wesen verschmolzene ist. Bei anderen alttestamentlichen Autoren, wie die Geschichtschreiber und Sänger der meisten, besonders der späteren Psalmen, ist dies subjektive Moment wohl mehr vorhanden, aber es ist dann auch um so mehr nur der allgemeine theokratische Glaubensgeist, durch welchen sie Gottes Wort und That hintennach zu verstehen und darzustellen befähigt werden. So zeigt sich denn wohl eine Stufenunterscheidung wie im neuen Testamente, aber Alles im niederen Grade, sowohl was die Klarheit und Vollständigkeit der göttlichen Offenbarungen, als was die Lebendigkeit und Tiefe der menschlichen Aneignung betrifft; es bleibt hier auch dem erleuchteten Sinne selbst noch immer Vieles völlig dunkel in den Gegenwart und Zukunft umfassenden und oft so räthselhaft verschlingenden Orakeln und Führungen Gottes im alten Bunde (1 Petri 1, 10.).

Alle solche Verschiedenheiten nun des Maßes und der Art, wie sich die Geisteswirksamkeit äußert, so im Verhältniß des alten Testamentes zum neuen, wie in dem der einzelnen Männer und Schriften innerhalb beider zu einander, können nicht auf eine von der verschiedenen individuellen und zeitlichen Begabung und Entwickelungsstufe der Menschen abstrahirende Weise erschöpfend und richtig erklärt werden. Wohl theilt der Geist einem Jeglichen zu, nach dem er will (1 Cor. 12, 11.), aber die Freiheit der göttlichen Liebe und Weisheit ist nirgends mechanische

Willkür, und zumal der specifisch gottmenschliche Karakter des neutamentischen Gebietes wehrt uns eine solche Anschauungsweise auf das Entschiedenste. Auch die Geschichte weist eben dahin, von des Moses ägyptischer Jugendbildung bis zur rabbinischen des Paulus. Und wie übereinstimmend mit der jedesmaligen zeitörtlichen und beruflichen Stellung, wie lebendig und in sich einheitlich individuell ausgeprägt ist die verschiedene Weise der einzelnen Autoren in Gedanken und Ausdruck! eines Hosea und Jeremia, Jesaja und Ezechiel, — eines Markus und Johannes in den Evangelien, Johannes und Paulus, Paulus und Jakobus in den Briefen! Kann selbst bei den alttestamentlichen Propheten, trotz der berührten Beschaffenheit ihrer Orakel, dies Element menschlicher Subjektivität nicht fehlen, wie viel weniger im neuen Testamente! Und es darf auch nicht fehlen, wenn nicht das Lebensganze der heiligen Schrift zu einem todten Petrefakt oder zu einem mechanischen Orgelwerke werden soll, wodurch die tiefste gottmenschliche Grundidee der erfüllenden Offenbarung in ihrem Wesen verletzt werden würde.

In der That kann im vollen Sinn und Ernste jener mechanischen Betrachtungsweise nur ein Standpunkt huldigen, welcher, wesentlich noch knechtlich statt kindlich, von wahrhaft treuer, aber darum doch um nichts weniger freier Einigung des Göttlichen und Menschlichen im Geiste und Glauben keinen lebendigen und zuversichtlichen Begriff hat, nichts weiß von heiligender Verklärung, sondern nur von Vernichtung des natürlich Gottgegebenen durch das in Christo Neugegebene, oder doch nicht hinaus kommt über ein ganz äußerliches, unorganisches Verhältniß beider zu einander. Andererseits ist aber in dergleichen Dingen auch nie etwas äußerlich zu beweisen. Es ist damit wie mit dem Geschmack in Sachen der Kunst, mit dem Gesunden in allen geistigen Gebieten und Thätigkeiten.

Bei Anderen gestaltet sich eine solche unfreie Anschauung weise mehr nur in Folge der ängstlichen praktischen Besorgniß um eine genügend sichere Quelle göttlicher Wahrheit und Willenserklärung. Dieser Standpunkt ist ein halb kindlicher und halb knechtlicher, kinderhafter im Sinne von Gal. 4, 1. und somit in einem gewissen Stadium durchaus natürlich, ja beinahe normal. Jeder äußerliche menschliche Irrthum, jeder Gedächtnißfehler, jede „eigene Zuthat" u. s. w. möchte Derjenige durchaus leugnen, der sich noch zu schwach fühlt, kraft der Erkenntniß des Geistes und Wesens der Offenbarung im einzelnen Falle zwischen Wesentlichem und Unwesentlichem mit Sicherheit zu unterscheiden, wie das namentlich in der christlichen Laienwelt und besonders bei den Anfängern im Glauben kaum anders sein kann. Hier ist ein eigentliches Beweisenwollen, wenn es auch eher möglich wäre, doch gleichfalls nicht am Platz und Der thut nicht wohl, welcher vor der Zeit und gewaltsam einem schwachen Bruder das „Gesetz" wegreißt, welcher sich ohne dessen Schranke und Stütze noch nicht zu halten weiß! — Die Lehre von der Inspiration ist, wie die von der Kritik, wenn sie gründlicher eingehend behandelt werden soll, keine Speise für die νήπιοι, sondern gehört den τελείοις. Man hat nicht

nöthig, Jenen Falsches vorzuspiegeln und darf das aus sittlichen und praktischen Rücksichten nicht, wohl aber ist es Pflicht, ihnen für die Zeit jene kindliche Einfalt der νηπιότης zu erhalten, welche oft ein ganzes Leben lang die Klippen nicht erst bemerkt, an denen Andere in ihrem Vorwitze scheitern. Ein afterprotestantischer mechanischer Demokratismus, zu welchem presbyterianische Principien leicht führen, verkennt freilich dies göttliche und heilige Recht der verschiedenen Gaben — beziehungsweise also auch Berufe — und Grade im christlichen Gemeinschaftsleben, aber er untergräbt darum auch jede freiere und tiefere, zumal theologisch-wissenschaftliche Gnosis, zum schließlichen Schaden nicht nur dieses besonderen Gebietes, sondern auch des Gesammtlebens der Gemeine.

Auf der anderen Seite aber ist es freilich noch mehr dem Grundprincip des Evangeliums zuwider, wenn eine tiefere Einsicht in die fraglichen Verhältnisse sich als eine standesmäßig esoterische unaufrichtig abschließen wollte. Dies gäbe ein hierarchisches Theologenthum nach römischem Zuschnitt. Vielmehr muß, auf gegebenen Anlaß, wo das wirkliche Bedürfniß der inneren Lebensentwickelung im Glauben für den Einzelnen es nun einmal so fordert, auch dem gebildeten und forschenden Laien die Einsicht gewährt werden, daß eine solche Theopneustie, wie man sie von jenem Standpunkt aus wünscht, nach der Sachlage und Aussage der heiligen Schrift selbst wirklich nicht vorhanden ist und auch nicht vorhanden sein kann, weil sie, wenn sie da wäre, dem wahren Glauben eben so schädlich als unnütz sein würde, da in letzter Instanz doch Niemand glauben wird noch glauben soll, anders als durch das unmittelbare innere Zeugniß des Geistes aus dem Worte im Herzen überwunden, um fort und fort an der Hand des Wortes durch dasselbe Geisteszeugniß in alle Wahrheit geleitet zu werden, bis sie endlich immer klarer und vollständiger „wie im Buche so im Herzen steht.“ Das ist aber eben allein des Geistes königliches Werk und nicht das des Buchstabens; dieser Geist verleiht dann zur Stunde, wo es nöthig ist, auch die erforderliche Kraft zur Unterscheidung des Wesentlichen und Unwesentlichen, oder doch zum einfältigen Stehenlassen dessen, was für die Zeit noch nicht verstanden wird. Jedenfalls aber muß auf berufsmäßige Weise dem Theologen als solchem die klare und gründliche Einsicht in den Thatbestand gegeben werden, und es ist nur einem jeden Jünger der theologischen Wissenschaft um so mehr zu wünschen, daß er, obwohl an Jahren meist noch so jung, doch in der Schule des göttlichen Geistes bereits die Reife des Geistes und Herzens, des Glaubens und der Erkenntniß erlangt habe, welcher die Wahrheit nicht eine zu starke Speise ist.

Beiden aber, dem Laien und Anfänger, wie dem sogenannten Gelehrten und Gereiften kann nun aber auf der anderen Seite auch das um so zuversichtlicher bezeugt werden, was den Inhalt jenes anfangs berührten, nothwendigen und berechtigten praktischen Glaubenspostulates ausmacht, und auch durch die gründlichste und umfassendste Prüfung der Sache nur immer aufs Neue und sicherer als wirklich und wahr bestätigt wird: daß Gott nicht eine trügliche Quelle seiner Wahrheit der Welt

gegeben hat. Mag ihre äußere Knechtsgestalt äußere Mängel genug, historische Ungenauigkeiten oder Widersprüche, differente Typen der Lehre, und mögliche mehrfache Auslegung einzelner Stellen mit sich führen — hier wie gegenüber den Resultaten der Kritik (vgl. § 8) gilt doch der Satz: Falsches, wesentlich Falsches, wodurch auch ein einfältig und aufrichtig nach Heil und Wahrheit suchendes Herz ohne seine Schuld irre geführt werden könnte, ist nirgends zu finden in der ganzen heiligen Schrift. Dafür hat Gott neben jener providentiellen Oekonomie in Bezug auf das Schreiben der heiligen Männer selbst auch dadurch gesorgt, daß er zur Zeit des Abschlusses der beiden Kanones den handelnden Männern soviel Gabe der Geisterprüfung verlieh, daß Irrthümliches und Nachtheiliges der Art überhaupt nicht oder doch nicht auf die Dauer hat aufgenommen werden dürfen. Ja er hat, wie natürlich, sich in derselben Weise zu Denen bekannt, welche durch ihre Uebersetzung ganzen Völkern die Schrift gleichsam aufs Neue in die Hand zu geben hatten. Wie viele Unrichtigkeiten Luthern als Uebersetzer auch nachgewiesen werden können, — eine Unwahrheit nirgends (vgl. Eph. 3, 19). Oft könnte man sogar die Geistesvariante in einer solchen unrichtig übersetzten Stelle dem ursprünglichen Gedanken des Autors vorziehn [1]).

Und dazu kommt noch eine große Thatsache: so mannigfaltig und im Einzelnen mangelhaft die äußere Erscheinung der ganzen heiligen Schrift sich darstellen mag, eben so sehr muß jedes offene Auge die durch das Ganze hindurchgehende tiefe und klare, feste und doch lebendige Einheit des Geistes erkennen, und zwar eines Geistes, der so ganz und gerade entgegengesetzt ist Allem, was dem natürlichen Sinne und Herzen nahe liegt. Es gilt da von der Urkunde der Offenbarungsreligion und des Christenthums, als ihrer Blüthe, ganz das, was wir früher von ihr selbst sagen mußten: daß dem menschlichen Eigenleben so allenthalben und absolut der Tod angekündigt und das Gottesleben so allein und ganz an dessen Stelle gesetzt wird, ist der tiefste und unzweideutige Stempel des göttlichen Ursprungs dieser Schriften. Und daß dieses wunderbare Eine eben in einer solchen Mannigfaltigkeit von Personen und Entwickelungsstufen, Anschauungsweisen und Ausdrucksformen durch Jahrtausende hindurch im Grunde doch immer sich selbst gleich und getreu bleibt, das macht es in der That doppelt gewiß, daß hier nicht Zufall und Menschenwitz, sondern Gottes Rath und That wirksam gewesen ist. Endlich verbindet sich hiermit für jeden späteren Forscher noch das Erfahrungszeugniß aller seiner Vorgänger, unter allen Geschlechtern der wiederum bald zweitausendjährigen Geschichte des Christenthums, das einstimmige Zeugniß der Gläubigen, der Laien und Gelehrten, der Ausgezeichnetsten immer am

---

[1]) Vgl. z. B. Jerem. 17, 9: Das Herz ist ein heillos und tückisch Ding, was ja leider nur zu wahr, aber nicht so tief und umfassend ist als das lutherische »ein trotzig und verzagt Ding«, welches Röm. 2, 8 (ἐριθεία) und Apoc. 21, 8 (δειλοί) energisch verknüpft.

meisten, welche in diesem Buche immer mehr ihr Leben und Licht, ihr Ein und Alles gefunden haben.

Durch diese objektiven, geschichtlich vermittelten Argumente wird das unmittelbare innere Zeugniß des Geistes im Herzen des Einzelnen, welches nie fehlt, auf eine solche Weise bestärkt, daß der in Erfahrung und Erkenntniß gereiftere Gläubige nach keiner anderen äußeren Stütze sich wird umsehen wollen außer denen, welche er wirklich als von Gott gegeben vorfindet, und mit um so unerschütterlicherer Ruhe seines Glaubens sich freuen kann, weil er denselben zuletzt unabhängig weiß von den wechselnden äußeren und einzelnen Fragen der Wissenschaft in Geschichte und Geographie, Kritik und Exegese, im lebendig persönlichen Haben Christi aus und nach der Schrift durch den Glauben (1 Joh. 5, 12) auf den Felsen gegründet, welcher die Welt überdauert.

Ja dieselbe Einfalt des Glaubensgehorsams, von welcher der Anfänger ausging, macht es, wenn sie im gereiften Gläubigen zu ihrer rechten Erfüllung gekommen ist, demselben klar und gewiß, daß er andere Stützen als die von Gott thatsächlich ihm gegebenen auch gar nicht begehren noch suchen darf. Er würde dadurch die göttliche Weisheit meistern und sich selbst nur schaden. So ist es in der That auch bei der größten Verschiedenheit der Ansichten, wie überhaupt, so in diesem speciellen, unter ernsten Christen so viel bestrittenen Punkte doch immer die eine und gleiche gotteskindliche Grundtugend in Bezug auf die göttlichen Zeugnisse in Wort und That, welche Beide, einen Jeden auf seine Weise erfüllt und bestimmt. Beide thun — urtheilen — was sie thun „dem Herrn" und darum müssen auch beide einander tragen um des Herrn willen, nicht bloß der Starke den Schwachen, sondern auch der Schwache den Starken. (Röm. 14, 1 ff.)

Diese Frage über die Inspiration oder das Verhältniß von Geist und Buchstaben, welche für die evangelische Kirche, als die Kirche des Wortes, eine der eingreifendsten Lebensfragen ist, bleibt zum Schaden der Kirche und ihrer wahren Selbstvollendung nur darum noch immer eine so viel bestrittene und oft so schief beantwortete, weil es in der Wissenschaft noch zu sehr an dieser rechten ethischen Erfassung derselben und im Leben an der gehörigen Unterscheidung der Stufen und Berufe in der Gemeine fehlt. Die Wissenschaft ist aus der Zeit des Rationalismus her noch zu sehr gewohnt, die Freiheit in Bezug auf diesen Gegenstand fleischlich aufzufassen als eine Gelegenheit, dem eigenen Geiste Spielraum zu geben, statt daß sie ihr eine heilige Sache des Gewissens und Gehorsams im Glauben sein muß. Kein Wunder, daß dann die praktischen Christen diese Freiheit als eine Standessünde der Gelehrten ansehen und mit aller Entschiedenheit bekämpfen zu müssen glauben.

Erst wenn die Theologie auch in diesem Punkt sich als eine wahre Geistesweisheit der gereiften Einfalt, des starken Glaubens erweiset und bewährt, kann das Zeugniß des Starken Eingang zu finden hoffen, wenn er den Schwachen auch daran mahnt, wie unüberwindlich im Menschen, der Fleisch ist von Natur, die Sucht ist, an das Fleisch, den Buchstaben,

an das, was vor Augen ist, sich zu hängen, wie aber, weil Gott Geist ist, doch Alles ankommt auf den Geist, der allein Leben gibt, auf das Herz und dessen persönlich-lebendige Gemeinschaft mit Gott in Christo, durch den heiligen Geist. Und läßt man dabei nur auch allezeit die lebenskräftige Hinweisung auf Christum, als die Wahrheit und das Leben, auf den persönlichen Heiland, als den einigen und allumfassenden Mittelpunkt der Gottesoffenbarung in der Schrift alten und neuen Testamentes, nicht fehlen, so wird auch der bedenkliche Laie vielleicht zuletzt zu der Erkenntniß kommen, wie in der That für ihn die Gefahr nicht bloß auf der Seite des vermeintlich „unsicheren," sondern eben so sehr, ja vielleicht noch mehr auf der Seite des geforderten „sicheren" Buchstabenfundamentes in der Schrift liegt, und wie, mit und in Christo, durch Seinen Geist, auch jenes ihm zum allersichersten, zum unerschütterlichen werden kann.

So lösen sich, recht betrachtet, auch die, anfangs zurückgewiesenen, hier am Schluß aber wieder aufgenommenen, weil allerdings wichtigen, praktischen Bedenken gegen das, was eine unbefangne, im Geist und Glauben gewissenhafte und einfältige Betrachtung der heiligen Schrift selbst uns als thatsächliche und somit als gottgewollte Wahrheit darlegt.

---

§ 11.

Die Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift als Quelle und Richtschnur christlicher Glaubenserkenntniß.

Die evangelische Kirche behauptet entschieden und einstimmig diese Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift, und nur ein niedriger Lebensstand der Kirche kann für Zeiten und Orte einen kanonischen Auslegungsbuchstaben relativ nothwendig machen, aber niemals ohne Gefahr. Andererseits ist freilich auch die subjektive Willkür natürlicher Vernunftauslegung von großer Gefahr, aber der ächte evangelische Glaube weiß Freiheit und Festigkeit, Mannigfaltigkeit und Einheit richtig zu verbinden, kraft der Wirksamkeit des objektiven göttlichen Geistes, welcher im Worte und im Herzen gleichermaßen zeugend, beide treu aber frei einigt.

Ist die heilige Schrift in der erörterten Weise Erzeugniß und Gefäß des göttlichen Geistes, als solches vom Herrn selbst der Kirche aus den Zeiten ihres urbildlichen Anfangs erhalten und beim Beginn ihrer weiteren Fortbildung für alle Folgezeit zur Quelle und Richtschnur göttlicher Wahrheitserkenntniß gegeben, so liegt darin mit Nothwendigkeit die For-

derung, daß sie als solche nun auch bewahrt und benutzt werde, sie ganz und sie allein. Die erste Forderung begehrt, daß die Kirche und der Einzelne, so viel Jedem gegeben und möglich ist, aus der Mannigfaltigkeit und Fülle des Schriftwortes nicht einseitig und eigensinnig ein einzelnes — aliquid solitarium, wie Augustin schon warnt, ohne jedoch seine Warnung selbst zu befolgen! — herausnehme und den Theil zum Ganzen, das Glied zum Leibe mache (1 Cor. 12, 12 zc.). Dies Verfahren ist die Wurzel aller Häresieen, im neutestamentlichen Sinne des Wortes (1 Cor. 1, 10; Gal. 5, 20.), d. h. Spaltungen, anstatt jener gottgeordneten διαιρέσεις, der Unterschiede organischer Einigkeit (1 Cor. 12, 4 zc.). Sie sind der Ausdruck eines fleischlichen, ungeistigen, Sinnes und Wesens (1 Cor. 3, 1 zc.). Mag solches Verfahren mehr vom Gefühl, schwärmerisch, bestimmt sein, oder mehr von einem beschränkt einseitigen Denken, immer ist es Willkür, und sobald es nicht mehr nur als Schwachheit Duldung, sondern mit Eigensinn Geltung und Herrschaft beansprucht, verwerflich. Demüthig lernwilliges sich Hineinleben in den ganzen Inhalt der Schrift und eine in der Freiheit treue Reproduktion desselben, je nach Gabe und Kraft eines Jeden ist vielmehr die Aufgabe der christlichen Kirche an und für sich und im Allgemeinen. Davon siehe das Weitere in § 12.

Die zweite oben gestellte Forderung begehrt, daß Nichts, was dieser Quelle der heiligen Schrift nicht entweder unmittelbar oder mittelbar entnommen ist, als christliche Wahrheit zur Seligkeit gegeben und in diesem Sinne geltend gemacht werde, weder eine weltliche Philosophie, noch vorgebliche innere Erleuchtung oder irdisch geschichtliche äußere Ueberlieferung und Sitte.

Beide Forderungen zusammen endlich verbieten, daß irgend etwas von Einzelnen oder Gesammtheiten auf Grunde ihres Verständnisses der heiligen Schrift Aufgestelltes in dem Sinne neben und außer derselben geltend gemacht werde, daß es ihr gleich oder gar über sie gestellt, und sie in ihrer Ganzheit so, trotz dem formellen Bekenntniß derselben, thatsächlich doch aus ihrer göttlichen Prärogative verdrängt werde. Diese Verbindung beider Fehler ist es, woraus am häufigsten in der Geschichte der Kirche theils einzelne Mißbildungen, häretische Verbindungen oder Sekten, theils durchgehend verderbte Zustände der Gesammtheit oder doch weiter Gebiete der Kirche selbst entstanden sind.

Wird geradezu Fremdartiges mit der Schriftwahrheit vermischt, und sie dadurch verdrängt, so ist allerdings der schlimme Erfolg ein noch grellerer, aber eben deshalb auch leichter erkennbar und es tritt darum meist um so eher eine reformatorische Reaktion ein. So gegenüber dem groben Rationalismus mit seinem Christenthum der gesunden Vernunft, nach einem entsprechenden Destillat aus der heiligen Schrift; oder dem wilden, schwärmerischen, Mysticismus, dessen bandlose Phantasie in abergläubiger Verstiegenheit die nüchterne Offenbarungswahrheit überfliegt oder mit emporschwindeln will; endlich dem emancipirten Romanismus, sofern er

eine selbstständige Tradition ausdrücklich neben der Schrift und doch dieser gleichberechtigt aufstellt [1]).

Das innerste allen diesen Erscheinungen gemeinsame Princip ist dies, daß das eigne Ich an Christi statt, der eigne Geist an die Stelle des Geistes Gottes gesetzt wird, wogegen die evangelische Kirche mit allem Nachdruck ihr: sola scriptura fons et norma veritatis geltend macht. Aber sie muß, um dies ihr formelles Princip vollständig zu wahren, auch auf der Hut sein gegen den vorher zuletzt genannten Fall, wo irgend ein menschliches Elaborat sich gerade darum der Schrift neben- und überordnen will, weil es behauptet, deren reiner und vollständiger Abdruck zu sein. Dies geschieht von Seiten des älteren, noch gemäßigten, Katholicismus [2]) und ebenso des protestantischen Confessionalismus. Diese Richtung erhebt den Anspruch, auf Grunde der Schriftwahrheit und aus ihrer durch den heiligen Geist erschlossenen Tiefe das vollständige Licht zur weiteren Entfaltung und näheren Bestimmung ihres Inhaltes so ausschließlich in Besitz bekommen zu haben, daß ihren Produkten nun mit der Schrift zusammen, als alleinigen Wegweisern zu ihrem Verständniß, die Würde einer kanonischen Tradition — dort in stetig fortschreitender, hier in irgendwo willkürlich abgeschlossener Gestalt, — und somit wesentlich eine gleiche Autorität wie der Schrift selbst, d. h. aber praktisch genommen, eine höhere zukomme. Gerade auch gegen diesen unevangelischen Traditionalismus war es, daß die Reformation ursprünglich ihr: sola scriptura so ernstlich verfocht, ein Gegensatz, welcher sich in sämmtlichen Bekenntnißschriften [3]) beider evangelischen Kirchen wenigstens theoretisch bestimmt ausspricht. Dieselben sind sämmtlich darin einig, daß der Kanon der heiligen Schrift, mit Ausschluß jeder menschlichen Paradosis, die ausreichende und daher einzig berechtigte Richtschnur christlicher Glaubenserkenntniß zur Seligkeit sei.

Allerdings macht sich auch hier ein ähnlicher Unterschied zwischen der lutherischen und der reformirten Kirche geltend, wie wir ihn früher in Bezug auf das Verhältniß des neuen Testamentes zum alten bemerkten. Wenn die reformirte Anschauung, wo sie einmal Wort Gottes vor sich zu haben überzeugt ist, wie in der ganzen heiligen Schrift, nicht lebendig genug unterscheidet zwischen dem Worte der Vorbereitung und dem

---

[1]) cf. Conc. Trid. Sess. IV, 1; »die christliche Wahrheit und Sittenlehre enthalten in den geschriebenen Büchern und in den ungeschriebenen Ueberlieferungen« u. s. w. wozu denn päbstliche Dekrete wie das neueste von der Sündlosigkeit der Maria hinzukommen als die Früchte, welche die Natur der Wurzel erkennen lehren.

[2]) cf. im Tridentinum, ibid. sub. 2, — von der alleinigen Autorität der Schriftauslegung der Kirche.

[3]) cf. Conf. Aug. Art. 15; cf. Art. 26; Apol. cap. 8; Art. Smalc. P. II, art. 1 und 2; Form. Conc. Eingang. — Conf. Helvet. I, 1536; cap. 2; II, 1566, cap. 2. — und diese allerdings entschiedene und klarer als d. F. Cc. a. a. O., wie denn auch Art. 15. der C. Aug. sehr karakteristisch, hauptsächlich gegen diejenigen Traditionen streitet, welche verdienstliche Werke fordern und auflegen. Ebenso die Apologie.

der Erfüllung, so ist es nur der analoge Mangel, wenn sie da, wo sie nicht Gotteswort, sondern Menschenwort vor sich hat, eben so wenig eingehend unterscheidet zwischen dem, was darin menschlich sündlich oder irrig und was göttlich menschlich, was reine Entfaltung des Gotteswortes in den mancherlei Beziehungen auf menschliches Leben und Erkennen ist. Wie die reformirte Geistesrichtung das alte Testament leicht zu hoch anschlägt, so die christliche Glaubenstradition zu niedrig. Auch hier müssen wir dem lutherischen Geiste die größere evangelische Freiheit und Geistestiefe zuerkennen und können keinen Anstand nehmen zu behaupten, daß gerade für den vollen Glauben an die göttliche Leitung der Geschichte und kirchlichen Entwickelung das sola scriptura nicht den Sinn haben kann, als könne und dürfe der Schatz christlicher Glaubenserkenntniß, welchen die Kirche aus der Schrift zu Tage gefördert hat, nicht auch als ein fons veritatis betrachtet und dankbar benutzt werden, so lang nur feststeht, daß alles daher Entnommene einer steten Prüfung an dem Schriftwort, als der alleinigen norma veritatis jederzeit unterworfen werden muß. Die entgegengesetzte Ansicht hebt eigentlich eine geschichtliche Entwickelung der Kirche und der Theologie auf und öffnet, indem sie der Autorität des Gotteswortes allein zu Recht verhelfen will, unversehens wieder die Thür zu einem atomistischen Subjektivismus der Individuen und ihres Verständnisses des Schriftbuchstabens. Die Geschichte der reformirten Kirche, zumal in der neuen Welt, mit ihren vielen zersplitterten Denominationen bezeugt dies sehr deutlich. Ebenso wird auf diesem Wege eine umfassende und einheitliche christliche Gnosis und Spekulation unmöglich gemacht, welche als christliche Philosophie die Aufgabe hat, auch die Offenbarungen der anderen Gottesbücher, der Natur und der Geschichte in organischen Zusammenhang mit der Heilsoffenbarung in der Schrift zu setzen und so eine Menge von Wahrheitsstoff auch aus diesen anderen Quellen entnehmen muß. Sie kann dies, wenn sie es im Geiste des Glaubens thut, mit vollem Rechte thun und hat nur auch hier zu sorgen, daß die oberste Autorität der Schrift, als der höchsten Offenbarung Gottes am gehörigen Orte und in der rechten geistigen Weise gewahrt bleibe. Die Geschichte des christlichen Glaubensforschens und Erkennens wird auch von dieser Seite dem Geiste der lutherischen Kirche die Krone zusprechen.

Aber damit ist die Art und Weise, wie der lutherische Confessionalismus, dem Grundgeiste seiner Kirche nicht getreu, den Satz, daß die kirchliche Tradition auch ein Quell der Wahrheitserkenntniß sei, gewöhnlich anwendet und ausbeutet, keineswegs gerechtfertigt. Denn einmal fehlt es hier an der so wichtigen und unentbehrlichen Unterscheidung zwischen der fundamentalen Wahrheit zur Seligkeit, und der peripherischen oder abgeleiteten Wahrheit, welche Gegenstand der menschlichen Glaubensforschung bleibt. Jene centrale Wahrheit muß dem Zwecke der Schrift zufolge auch unmittelbar in dieser gegeben und für Jeden, der sehen will, klar sein, die anderen abgeleiteten Sätze sind dies nicht so, sie dürfen daher nicht mit jener auf eine Linie gestellt und deren Anerken-

nung nicht von einem Jeden gefordert werden (cf. § 13. 14.). Damit ist denn zweitens gegeben, daß diese menschlich und geschichtlich bedingten Resultate der christlichen und kirchlichen Schriftforschung im Glauben eben nicht zur bindenden Bestimmung über das gebraucht werden dürfen, was christliche Wahrheit sei, und was nicht, sondern ihrerseits, wie gesagt, sich der immer wiederholten Prüfung an der Schrift als höchster Norm unterziehen müssen.

Diese Stellung war es, welche die ersten Begründer und Bekenner der lutherischen Kirche der römischen gegenüber zur Tradition der Väter mit Klarheit und Sicherheit einnahmen. Man wollte gern auch aus dieser lernen, behalten was man darin als gut und wahr erkannte, aber man wollte doch sein heiliges protestantisches Recht nicht aufgeben, diese unterscheidende Prüfung an der Schrift zu vollziehen. In diesem Sinne erklärte man sich den Katholischen gegenüber immer aufs Neue bereit, Alles was, aber auch allein was mit hellem Schriftgrunde als göttliche Wahrheit könne erwiesen werden, willig annehmen zu wollen, und war weit davon entfernt, seine eigenen Bekenntnisse von diesem Glauben aus der Schrift als etwas Anderes hinzustellen, denn als Zeugnisse, nicht als nothwendige Auslegungen der an sich nicht hinreichend deutlichen Schrift. Dies ist der Standpunkt selbst nach der Concordienformel wenigstens in der Theorie, während sie thatsächlich und praktisch, allerdings bereits von demselben abzufallen begann [1]). Aber auch als die spätere protestantische Orthodoxie dies noch mehr und fast allgemein that, führte sie gleichwohl den Lehrsatz von der perspicuitas sacrae scripturae noch immer als ein unveräußerliches protestantisches Erbgut wenigstens formell fort [2]).

Die römische Kirche dagegen schloß sich mit dem Tridentinum [3]) auch in dieser Beziehung in ihrem gesetzlichen Standpunkte desto entschiedener ab, kanonisirte zunächst die Vulgata in kirchlich autorisirtem Texte und sodann rückwärts und vorwärts die kirchlich kanonische Auslegung dieses Gesetzesbuchstabens, in der Gestalt dort der „einmüthigen (?) Auslegung der Väter," hier der weiteren Bestimmungen künftiger Concilien oder päpstlicher Dekrete. Dies Verfahren begründet dann ein Bellarmin in seiner Nothwendigkeit allerdings für den römischen Standpunkt sehr schlagend, durch die Verweisung auf die richterliche Funktion im Staate — wenn nur eben die Kirche ein solcher wäre! — Jemehr nun aber auch die protestantische Theologie, im Zusammenhang mit der thatsächlichen leider nur zu tiefen Knechtung gerade der evangelischen Kirche durch die

---

1) Dies geschieht, indem die Concordienformel die zunächst nur als Zeugnisse von dem Bekenntniß der lutherischen Kirche aufgestellten Schriften doch sofort, »weil dieselben in Gottes Wort festgegründet« seien, nächst der Schrift auch als Norm gebraucht bei der Entscheidung zwischen der »reinen« und der »widerwärtigen falschen« Lehre, mit Berufung darauf, daß die Kirche vom Nicänum an es ebenso gehalten habe; s. Solida declaratio, Eingang, und viele Stellen im Verfolg.

2) Ueber die Stellung der lutherischen Orthodoxie in dieser Hinsicht vgl. Schmid, a. a. O. § 6—12 und § 13.

3) Conc. Trident. Sessio IV und XXV fin.

Staatsgewalt, demselben Irrthum verfiel, desto natürlicher war es, daß auch sie, ihrem innersten Princip freilich schnurstracks zuwider, der römischen Weisheit dergleichen nachredete, wie dies im 17. und 18. Jahrhundert sehr allgemein geschahe, und in unserer Zeit mit erneutem Eifer von Seiten der sogenannten confessionellen oder kirchlichen Richtung geschieht. So unter dem Panier der Volks- und Staats-Kirche, im nationalpolitischen Interesse gegenüber den revolutionären Tendenzen oder im Gegensatz gegen den in der rationalistischen Zeit großgezogenen unheiligen Subjektivismus mit der Loosung von der Kirche als objektiver Institution, von der nothwendigen Pietät gegen die erleuchteten kirchlichen Vorfahren, kurz von der Autorität, d. h. aber immer im Blick auf das Menschliche, Sichtbare, die Form, statt des Wesens, des Unsichtbaren und Göttlichen, des Geistes mit einem Worte. Nicht das Grundprincip der Reformation allein, sondern auch das des Evangeliums wird dadurch auf bedenkliche Weise verleugnet, und geschieht dies fort und fort, so wird der Romanismus im neunzehnten Jahrhundert noch eben solche Triumphe feiern über die evangelische Kirche, wie der Rationalismus im achtzehnten gethan hat, ja vieler Orten, wie namentlich in England. ist dies schon in hohem Maße der Fall.

Um in dieser gerade auch für die Gegenwart so unendlich wichtigen Frage einigermaßen das Richtige zu treffen, müssen wir vor Allem der Wahrheit volle Anerkennung widerfahren lassen, welche in diesem Streben nach objektiver Fixirung des kirchlichen Bestandes an Glaubenserkenntniß verborgen liegt. Zunächst ist da anzuerkennen, daß für diese bestimmten Verhältnisse, wie sie in den protestantischen Landes- und Staatskirchen nun einmal nach Gottes Fügung geworden sind, in welchen dann die Vergleichung mit dem Staat allerdings um nicht viel weniger ihr Recht hat, als in dem römischen Kirchenstaat, eine solche, aus der Schrift gewonnene, und dazu durch den Segen der Reformationszeit besiegelte institutionelle, mehr oder weniger gesetzlich autorisirte und geltend gemachte Lehrformel in gewissem Grade wirklich nothwendig, relativ heilsam ist, wie eine entsprechende gesetzliche Macht für das Leben nicht minder (Galat. 4, 1.). Dazu kommt, beim Blick auf die Gegenwart, noch die specielle Berechtigung, welche dieser Zug noch Objektivität und Autorität erhält theils durch den Karakter der vergangenen Periode, wo unter der Herrschaft des Rationalismus und dem Einfluß der Revolution ein frecher oder flacher Subjektivismus alles kirchliche Wesen und Leben in Nichts zu verflüchtigen auf bestem Wege war, theils durch den Majoritätenschwindel, welcher jetzt im Fortgang der revolutionären Entwickelung die Gemüther beherrscht. So wichtig dies aber auch für die gerechte Beurtheilung der Sache und der Persönlichkeiten zumal in diesem Augenblick ist, so gehört es doch nicht in unsere allgemeine dogmatische Betrachtung.

Dagegen werden wir, gerade im freiesten und allgemeinsten Blick auf das Wesen der Kirche und ihre praktischen Aufgaben, auch da wo sie nicht mit einem Volks- und Staatswesen auf so besondere Weise ver-

flochten ist, zweitens dies anzuerkennen haben, daß, sofern nun doch einmal das Reich Gottes auf Erden nicht anders als in irgend einer kirchlichen und geschichtlichen Verleiblichung bestehen kann und soll, derartige Lehrdarstellungen, im weiteren, innerlichen und freien Sinne, überhaupt nicht entbehrt werden können, sondern, richtig gefaßt und gehandhabt, durchaus ein Gut sind. So im Verhältniß nach Außen, wo bei der unvermeidlichen und gottgeordneten Verzweigung der einen ἐκκλησία in mehrere, national und charismatisch unterschiedene Kirchengemeinschaften, eine gewisse Ordnung erhalten sein will. Ebenso aber auch im Verhältniß nach Innen, wo theils der Schwache gestützt und angeleitet, der Starke geleitet und gebildet werden muß, damit beide, ohne von schwärmerischen oder rationalistischen, abergläubigen oder ungläubigen falschen Führern irre geleitet zu werden, auf die rechte Weise ihren sicheren Boden in dem Worte der Schrift finden [1]). Dazu bedarf es irgend welcher vorbildlichen Tradition, welche das Verhältniß des Einzelnen zu den urbildlichen Zeugnissen der Schrift lebendig vermittelt, indem sie dem kirchlichen Gemeinglauben, im allgemeinen und besonderen Sinne, einen festeren Ausdruck verleiht, gleichviel ob dies nun in Gestalt bestimmt formulirter Confessionen und Symbole, oder mehr nur in freier Weise geschieht, so daß der objektive Glaubensgeist der Kirche, die lebendige analogia fidei in Katechismus, Gesangbuch, Postillen und dergl. sich dem individuellen Glaubensleben bezeugt. Gerade für das Verhältniß ad intra ist dies vollkommen ausreichend, ja dieser Weg ein noch lebendigerer, in das innere Leben tiefer eingreifend, als formulirte Bekenntnisse dies gewöhnlich thun.

Ueberhaupt aber müssen wir nun mit dieser Anerkennung der Wahrheit im Confessionalismus die ernste Warnung verbinden: diese gesammte, zuletzt besprochene, freie evangelische Glaubenstradition der Bekenntnisse, als ordnendes Princip nach Außen hin, als leitendes und bildendes nach Innen, nicht zu verwechseln mit der vorher erwähnten gesetzlichen Stellung und Benutzung derselben und nicht zu meinen, durch eine solche könnten diese tieferen Bedürfnisse, namentlich die nach Innen, jemals wahrhaft befriedigt werden; nicht zu vergessen, wie jemehr man sich dadurch befriedigt fühlt, desto mehr die Gefahr eintritt, daß das Verhältniß der Einzelnen und der Gesammtheit zur heiligen Schrift und letztlich zu Christo selbst dabei leide, — kurz nicht zu meinen, eine solche gesetzliche Institution sei etwas anderes, als ein für Zeiten und Orte relativ nothwendiges Uebel.

Vielmehr ist, unter stetem Hinweis auf die vielfältige Erfahrung aller Zeiten, und derjenigen am meisten, wo dieses mechanisch institutionelle Princip in Beziehung auf die kirchliche Lehrverwaltung geherrscht hat, daran zu erinnern, daß das Resultat dieses Verfahrens, wenn dasselbe streng durchgeführt wird, kein anderes ist, als die Wiederhereinführung des ganzen Elendes des Gesetzesthums in die christliche Gnaden-

[1]) Vgl. das Nähere später, bei der Lehre von der Kirche.

ökonomie (d. *ταλαιπωρία*, Röm. 7, 24; *τὸ ἀδυνατὸν*, Röm. 8, 3; *τὸ ἀσθενὲς καὶ ἀνωφελὲς*, Hebr. 7, 18, 19; der *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς πτωχά*, Gal. 4, 9; des „*δογματίζειν*", Col. 2, 20). Da wird das ordnende Princip zur zankgebärenden Scheidewand — (*μεσότοιχον*, Eph. 2, 14), das leitende Princip für die Schwachen zum knechtenden Mittler — (*μεσίτης*, Gal. 3, 19) und die Seelen kommen nicht zu Christo, das bildende Princip für die Starken zum Stockmeister — (*παιδαγωγὸς*, 1 Cor. 4, 15) und dadurch entweder zum steten Erzeuger wissenschaftlicher und ethischer Unwahrhaftigkeit und Unkräftigkeit, oder zur Ursache, daß der empörte Geist mit der aufgedrungenen Tradition des Gesetzes die Schrift und das Evangelium selbst wegwirft. Feile Freunde und freche Feinde macht sich die Kirche auf diesem Wege statt freier und fester Freunde.

Daher wird da, wo eine relative Nothwendigkeit gesetzlicher Lehrautorität für die Zeit nicht geleugnet werden kann, die Aufgabe gerade die sein, daß daraus niemals ein Princip gemacht werde, vielmehr fort und fort dagegen Zeugniß gethan, auf die in einem solchen Zustande liegenden Gefahren fleißig hingewiesen und dem Geiste im besonderen Falle immer soviel Raum gewährt werde als möglich. Es ist dies dann ein ähnliches gemischtes Verhältniß, wie dasjenige, in welchem die alttestamentliche Prophetie und die an sie sich lehnende Ekloge stand, rückwärts zum Buchstaben des mosaischen Gesetzes, den sie nicht abrogiren konnte und durfte, vorwärts zu der rechten Anbetung Gottes im Geist und in der Wahrheit, deren Standpunkt sie innerlich schon in mannigfacher Ahnung vorauszunehmen und vorzubilden berufen war.

Für andere, freier gestellte Gebiete evangelisch-kirchlichen Lebens aber, deren Verhältnisse es mehr erlauben, Geistliches wirklich geistlich, in der evangelischen Freiheit zu richten, — und da dies ja doch das Ziel der gesammten evangelischen Kirche als solcher unwandelbar bleiben muß, nicht minder auch im allgemeinen kirchlichen und dogmatischen Interesse — bedarf es nun freilich einer weiteren und näheren Bestimmung des protestantischen Lehrsatzes von der Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift, ohne welche er nie mit wahrem Segen durchgreifend in Kraft gesetzt werden kann.

Soll nämlich, wie wir behauptet haben, an und für sich die äußere kirchliche Tradition für das Leben und für die Wissenschaft nur in der Freiheit, d. h. nicht herrschend, sondern nur hülfreich wirksam sein, soll sie in kirchlich politischer Beziehung humano jure gültig sein, die heilige Schrift aber allein divino jure als fons et norma veritatis in jeder Beziehung dastehen, so kommt freilich Alles darauf an, daß diese, die Schrift, nun nicht im bloßen Schriftbuchstaben aufgefaßt und hingestellt werde, welchen jeder Einzelne dann nach seinem subjektiven Belieben oder Vermögen sich völlig unabhängig auszulegen habe. Geschieht dies, wie es von Seiten eines haltlosen und falschen Protestantismus so oft gefordert und versucht wird, so ist die evangelische Kirche in der Wirklichkeit des Lebens freilich schlechter berathen, als unter jener

Vormundschaft ihrer gesegneten Tradition, ja schlechter fast als die römische unter der Knechtschaft ihres päpstlichen Tribunals. Denn der Schriftbuchstabe als solcher ist ein viel weniger einheitlicher und übersichtlicher, mithin viel schwerer richtig zu deuten, als der einer einzelnen, meist irgendwie einseitigen aber dafür eben auch formell einheitlicheren Confession, und ein viel weniger fester und bestimmter, als der des römischen, an die päpstliche Entscheidung zuletzt gewiesenen Lehrgesetzes. Statt dieser Stützen tritt dann so leicht, ja fast unvermeidlich jenes nicht minder willkürliche und doch so tausendfach sich widersprechende Tribunal der subjektiven Vernunft ein, dessen Herrschaft in der Zeit des Rationalismus solche Verwüstungen angerichtet hat und bei dem modernen Halbglauben der gebildeten Masse noch heute fort und fort anrichtet.

Vielmehr muß die Schrift, wie wir sie oben dargestellt haben, als „Erzeugniß und Gefäß des heiligen Geistes," der Schriftbuchstabe muß als belebt und ausgelegt durch den heiligen Geist, den spiritus interpres, erfaßt und kann nur so in jener hohen Bedeutung hingestellt werden. Der heilige Geist allein, als der einzige von Christus den Seinigen verheißene Stellvertreter und Führer, macht sowohl den Papst und die Concilien, als das Concordienbuch in der Eigenschaft eines kirchlichen summus judex oder corpus juris wirklich entbehrlich. Wie die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, als bloßer Buchstabe ohne den Geist der Wiedergeburt gefaßt, in anderer Weise, aber nicht weniger tödtet, als der Gesetzesbuchstabe (cf. 2 Cor. 3, 6; Hebr. 6; 1; Jac. 2, 20.), ebenso auch die Lehre von der Alleingenugsamkeit der heiligen Schrift ohne denselben Geist. Daß dies in beiden Beziehungen nicht immer genug betont worden ist, hat der evangelischen Kirche so viel Schaden gebracht. Und auch untereinander treten beide Principien des Protestantismus, das materiale und das formale, das sola fide und das sola scriptura, nur dann in das rechte Verhältniß innerer, lebendiger Einheit und gesunder Gemeinwirksamkeit, wenn der Geist im Buche und der Geist im Herzen in seinem zwiefachen Zeugniß übereinkommt. *Ἐν πνεύματι* beide gefaßt, wird es erst recht klar, wie der Protestantismus wirklich das öfter und mit Recht geforderte eine alldurchdringende Fundamentalprincip hat: Christus „*διὰ τοῦ πνεύματος ἐνεργούμενος*" cf. Gal. 5, 6. Dann, aber auch nur dann gebricht es nicht an der rechten organischen Durchdringung des subjektiven und objektven, des individuellen und gemeinheitlichen Glaubensinhaltes, denn Christus ist der spiritus rector in beiden Gebieten, und stellt Mannigfaltigkeit und Einheit, Freiheit und Abhängigkeit in das rechte Verhältniß. *Χριστὸς διὰ τοῦ πνεύματος* ist auch das einige sociale Princip der Kirche des Evangeliums für Leben und Lehre. Da ordnet sich dann das Verhältniß verschiedener evangelischer Bekenntnißgemeinschaften als dasjenige verschiedener, aber im Wesen und Grunde, d. h. im Geiste (*ἑνότης τοῦ πνεύματος*, Eph. 4, 3.), durch den heiligen göttlichen Geist (*ἓν πνεῦμα* ibid.) und kraft des gemeinsamen Glaubens einiger Tropenkreise. So fehlt es auch dem

Einzelnen, zunächst dem Schwachen, dem Laien oder Anfänger, nicht an der rechten Leitung. Wer nur Christum durch den Geist im Glauben hat, ist des Lebens und der Wahrheit gewiß, und wer, um dies zu werden oder zu bleiben, Christum durch den Geist in der Schrift sucht, der findet darin Ihn und in Ihm das Leben, Gnade um Gnade, und mit dem Leben Lichtes genug, von einer Klarheit zur anderen. Und in dieser Schule des Geistes lernt dann auch der Starke und Fortgeschrittene, der evangelische Theologe insonderheit, Freiheit und Treue in gleichem Maße, wie gegen das Zeugniß der Schrift, so in anderem Verhältniß auch gegen die Bekenntnißschätze der Kirche, Freiheit gegenüber ihrem Buchstaben, Treue gegen ihren Geist. Sie werden ihm nie zur norma normans, sondern bleiben, was sie selbst sein wollen, norma normata, d. h. überhaupt nicht norma im eigentlichen Sinne, sondern vielmehr fons, d. h. ein, zweiter und untergeordneter, aber theurer, Quell der Wahrheit, während die Schrift allein beides, fons et norma veritatis im eigentlichen und höchsten Sinne ist. Die Schrift, in dieser Eigenschaft vom Geiste verklärt und erschlossen, wird der stets lebendige Ausgangspunkt auch für die organische Fortbildung der Bekenntnisse, und dieselbe kann so — wie sie es, wenn sie nicht illusorisch werden soll, muß — immer auch theilweise Umbildung und Aufhebung sein, ohne jemals in den Abgrund bodenloser Negation oder Zwiespältigkeit zu verfallen. Diejenige Theologie dagegen, welche dies verwehrt, indem sie jenes Grundverhältniß verletzt, gibt sich als evangelische ebensosehr selbst auf, wie eine subjektivistisch emancipirte, indem sie ebenso ungeschichtlich vom Geiste ihrer Väter und ersten Bekenner abweicht, als sie ungeistlich, in knechtischer Furcht, dem Gesetze des Buchstabens sich untergibt, statt dem Walten Christi durch seinen Geist im kindlichen Glaubensvertrauen zu huldigen.

---

§ 12.

Die Auslegung der heiligen Schrift.

Der heilige Geist ist der einzige wahre Ausleger des von ihm erzeugten und erfüllten Schriftwortes und ihm genügt weder die bloße grammatisch-historische noch die bloße psychologische Auslegung des Einzelnen, sondern allein das beide in sich aufnehmende pneumatische Verständniß des Einzelnen aus dem Ganzen und des Ganzen aus dem Einzelnen im Lichte des Geiste Gottes.

Wir konnten uns nicht verhehlen, daß die Schrift, bei der Eigenthümkeit ihrer Gestalt und ihres Inhaltes, zumal die neutestamentliche, so gewiß sie in den Grundwahrheiten zum Heil jedem empfänglichen Herzen offen und verständlich — satis perspicua, semet ipsam interpretans —

ist, doch auf der anderen Seite auch vielfach einleitender Auslegung bedürfe. Wir sagten aber auch, daß wie bei jenen praktischen Hauptlehren, so nicht minder bei jeder anderen Frage der Schrifterklärung in letzter Instanz nur der göttliche spiritus interpres der Führer sein könne. Dies muß uns hier, wo wir näher von der richtigen Art und Weise der Schriftauslegung zu handeln haben, unverändert das lebendige Grundprincip bleiben. Für das reinpraktische Bedürfniß als solches wäre auch im Grunde nichts Weiteres hinzuzufügen, außer etwa die Erinnerung, diesen auslegenden göttlichen Geist nur nie mit dem eigenen individuellen und natürlichen zu verwechseln, sondern mit Gebet, fleißigem Lesen der Schrift selbst und treuer Benutzung der kirchlichen Glaubenstradition sich denselben rein und ungetrübt von Oben schenken zu lassen. Dieselbe Ermahnung gilt nun freilich, und nicht weniger, auch für die in das Einzelne wie in den Gesammtzusammenhang des Ganzen tiefer eindringende theologische Auslegung, die christliche Gnosis in Bezug auf die Schrift, wie sie zumal dem Lehrer der Gemeine Bedürfniß und Pflicht ist. Auch ist diese von der einfachen Laienauslegung nicht mechanisch zu scheiden, sondern wie beide auf ein und demselben Grundprincip ruhen, so gehen sie im Leben auch vielfältig in einander über und müssen dies thun, weil ja auch der gebildete Nichttheolog, der denkende Gläubige als solcher das Bedürfniß und die Befähigung hat, tiefer in die Geheimnisse der Schrift einzudringen. Dies darf der evangelische Standpunkt nie vergessen oder verwehren, und namentlich in einer Zeit, wie die unsere hängt davon zum großen Theil das Gedeihen des kirchlichen Lebens ab.

Gleichwohl aber bleibt, wie schon nicht jeder sonst gebildete Christ das besondere Charisma der geistlichen Weisheit und Erkenntniß hat, immer noch ein nicht zu verwischender Unterschied stehen zwischen der nichttheologischen Auslegung überhaupt und der theologischen, schulmäßig — namentlich durch die Kenntniß der biblischen Grundsprachen, der Geschichte, sowie durch philosophische Uebungen — vorbereiteten und berufsmäßig ausgebildeten, und diese ist es, welche allein vollkommen im Stande ist, der systematischen Theologie das gehörig zubereitete Material aus der Schrift zu vermitteln. Die specifische Eigenthümlichkeit dieser theologischen oder wissenschaftlichen Auslegung ist nach dem Gesagten diese, daß hier die unmittelbare innere Erleuchtung des göttlichen Geistes in praktischer und theoretischer Hinsicht sich auf das nächste berührt und innig verbindet mit einer mannigfach vermittelten Forschung des vollständig durchgebildeten menschlichen Geistes; der allseitig ausgebildete und durchgeführte gottmenschliche Karakter ist recht eigentlich ihr innerstes Princip und einiges Palladium.

Davon legt auch die Geschichte der christlichen Kirche sehr deutlich Zeugniß ab. Es zeigt sich nach dem Aufhören jener ersten Zeit charismatischer Geisteswunder und geistlicher Erkenntnißfülle überhaupt der Mangel einer tüchtigen wissenschaftlichen Unterstützung oder der richtigen Art und Weise, solche zu bieten sehr fühlbar. Erst mit dem dritten Jahrhundert

bahnt sich eine gründlichere Schriftauslegung an, aber noch immer beherrscht jener alexandrinische, nicht genugsam nüchterne Geist, welcher schon bei einem Philo in Bezug auf das alte Testament gewaltet hatte, auch den Origenes so, daß er durch seinen „dreifachen Sinn" der Schrift Vieles mehr verdunkelt als aufhellt.

Eine einfachere und nüchternere Hingebung an das objektive Schriftzeugniß hatte dagegen schon Irenäus, und in mehr wissenschaftlicher Form brachte später, im vierten und fünften Jahrhundert, die antiochenische Schule eine auf sicherer philologischer und historischer Grundlage ruhende Schriftauslegung in Gang, so daß besonders bei Theodoret sich ein gesundes und schönes Gleichgewicht des Aeußeren und Inneren, Menschlichen und Göttlichen zeigt. Es ist dieselbe doppelte Geistesrichtung, welche in Bezug auf die Person des Gottmenschen selbst den Gegensatz des ägyptischen Monophysitismus und des syrischen Nestorianismus hervorrief, die freilich beide gleich falsch sind. Wie aber in der Christologie kirchlicherseits im Allgemeinen eine mehr monophysitische Richtung in der Folgezeit die Oberhand behielt, so drang auch in Bezug auf die heilige Schrift und deren Auslegung das Gute in der antiochenischen Richtung nicht durch. Augustin z. B. redet hie und da wieder von einem vierfachen Schriftsinne und er wurde auf lange Zeit hierin mehr als gut war und unter mißbräuchlicher Anwendung seiner Aeußerungen wenigstens für das Abendland zum Vorbilde, während unter den Griechen der Segen ihrer Väter in dieser Hinsicht noch im Mittelalter späte Früchte trug, in Männern wie Euthymius, Theophylact, Oecumenius.

Die Scholastiker des Abendlandes waren in Folge ihres überwiegenden Dogmatismus zu einer richtigen Exegese überhaupt nicht angethan, und die Mystik mit ihrem Enthusiasmus oder Quietismus in andrer Weise ebensowenig.

Erst die Reformation — im Anschluß an ihre unmittelbaren Vorläufer, wie Joh. Wessel u. A. hat mit Hülfe der wieder erwachten humanistischen Studien, aber kraft des ihren Gründern verliehenen lebendigen und gesunden Glaubensgeistes eine Schriftauslegung zu Wege gebracht, welche nüchterne Klarheit und Gründlichkeit mit wahrer Tiefe und Lebendigkeit harmonisch zu verbinden wußte. Damit ist ein neuer fester Grund für alle Folgezeit gelegt worden. Namentlich stehen Melanchthon und Calvin nach dieser Seite hin ausgezeichnet da, und es war nicht ihre Schuld, wenn der Dogmatismus der wieder erhobenen Scholastik auch auf protestantischem Gebiete die Exegese so verdarb und verdrängte, daß z. B. in Leipzig Vorlesungen darüber erst auf Spener's Andringen wieder eingerichtet werden mußten. Doch hat sich seine Schule des dadurch gegebnen Anstoßes nicht recht bemächtigt, denn, abgesehen von Bengel und den durch ihn segensreich beeinflußten Kreisen blieb der eigentliche Pietismus und ebenso hernach die Brüdergemeine viel zu ausschließlich den rein praktischen Lebensfragen zugewandt, als daß von da aus ein weiterer Fortschritt in dieser Beziehung hätte eintreten können.

Dagegen ergriff die den Pietismus verdrängende neologische Strömung begierig gerade dies Feld der theologischen Wissenschaft, aber so, daß sie mit dem, was sie kritische und grammatisch-historische Exegese nannte, die Schrift auf immer radikalere Weise unterwühlte, bis endlich die aus der neuen Lebensbewegung in unserem Jahrhundert entsprossene neuere gläubige Theologie sich andere segensreiche Bahnen brach und aus dem Erbe der Reformation, wie des Pietismus im weiteren Sinne, unter Benutzung des Brauchbaren aus der rationalistischen Zeit, auch der Schriftauslegung eine gesunde und gesicherte Stätte gründete, unter der oben von uns aufgestellten Loosung.

Die durch den Rationalismus allgemein eingeführte kritische und grammatische Exegese, aus dem Glaubensgeiste wiedergeboren und in seinen Dienst genommen, bot nun einen reichen Segen unbefangener und gründlicher Texterforschung dar, auf deren Grunde dann ein tieferes Eingehen in Sinn und Gedankengehalt sich aufbauen konnte, aus welchem der Wissenschaft wie dem kirchlichen Leben viel Kraft und Nahrungsstoff zugeflossen ist. Mag auch bei manchen Männern dieser Richtung das lebendige Glaubensprincip noch nicht zur vollendeten Gestalt und Geltung gekommen, das Menschliche dem Göttlichen noch hie und da im Wege sein, so ist bei Anderen das Gleichgewicht beider, oder vielmehr die Herrschaft des letzteren in dem ersteren um so reiner und vollständiger. Jedenfalls bleibt gegenwärtig soviel gewiß, daß eine richtige Schriftauslegung auf jenem sicheren Grunde der Sprache und Geschichte ruhen muß, wie ihn die Reformatoren schon gelegt wissen wollten, wenn sie, die doch der natürlichen Vernunft als solcher so gar nichts einräumten, gleichwohl die Kenntniß der biblischen Grundsprachen als einen unveräußerlichen und segensreichen Besitz der Kirche bezeichneten und für alle Zeit forderten.

Nur auf diesem Wege ist es unserer Zeit auch möglich geworden, mehr als die reformatorische Zeit noch that, diejenige Fülle und Mannigfaltigkeit biblischer Theologie, mit ihrem Nach- und Nebeneinander, genetisch und organisch zu entwickeln, durch welche allein wir hoffen dürfen, auf dogmatischem Gebiete sowohl, als im kirchlichen Leben zu einer solchen lebensvollen und freien aber zugleich geordneten und zusammenhängenden Gesammtanschauung der evangelischen Wahrheit zu kommen, wie sie zunächst der Begriff ächter christlicher Systematik für die Lehre fordert, ohne welche aber auch das hohe praktische Ziel, welches der evangelischen Kirche von Gott gesteckt ist, nicht erreicht werden kann. Bei der näheren Darstellung der Weise der Schriftauslegung, welche wir hier im Auge haben, können wir keinem besseren Wegweiser folgen, als dem dafür vor Anderen begabten J. T. Beck [1]).

Die Voraussetzungen der rechten Schriftauslegung, wenn wir sie im Sinne des eben genannten Theologen mit voller eigener Ueberzeugung aussprechen, sind uns diese: 1) die erforderlichen geschichtlichen und gram-

[1]) Vgl. Einleitung in das System der christl. Lehre, S. 266 ff.

matischen Kenntnisse; 2) die Gabe, sich überhaupt in andrer Menschen Anschauungs- und Ausdrucksweise hineinzudenken; 3) vor Allem und hauptsächlich die Gabe des göttlichen Geistes im Glauben an Christum, welcher der Schrift Hauptpunkt und Summa ist.

Diese drei Momente finden ihre Anwendung in Beziehung auf die dreifache Beschaffenheit des Schrifttextes oder des Gotteswortes, wie es im Buchstaben Fleisch geworden ist.

Erstens. Der Leib der Schrift ist ihre äußerliche geschichtliche und sprachliche Form. Hier hat die entsprechende grammatisch-historische Auslegung ihren Platz und ihre Aufgabe, und sie kann bis auf einen gewissen Grad allein schon den richtigen Sinn einer Schriftstelle nach seinem allgemeinen Umriß ermitteln, so lange nicht feindselige oder unlautere, ungläubige Gesinnung es unmöglich macht, denn es handelt sich hier um etwas menschlich-Objektives. Aber Leben und eingehenderes Verständniß kommt erst zweitens durch die Auffassung der Seele des Schriftwortes, d. h. der individuellen Gestaltung der Gedanken und Anschauungen oder Art und Färbung des Ausdrucks, wie solche durch die psychische Eigenthümlichkeit und jedesmalige Stimmung, die besondere irdische Bildungsstellung und Entwickelnng, kurz durch die gesammten individuellen Verhältnisse des einzelnen Autors hervorgerufen wird. Hier kann nur eine gewandte psychologische Auslegung das Ziel erreichen und den Sinn der einzelnen Stellen in ihrer individuellen Besonderheit erfassen, denn es kommt zu jenem ersten, menschlich Objektiven, hier ein zweites, menschlich Subjektives. Auch hier kann natürliche Begabung allein schon viel ausrichten und sie darf dem rechten Exegeten nicht völlig fehlen, aber da es sich in der heiligen Schrift überall um christliche Individualitäten und Zustände handelt, bleibt der bloß natürlichen, wenn auch sonst noch so gewandten und beweglichen Betrachtung das wahre Verständniß vieler Züge doch nothwendig verschlossen. Dieses gibt erst ein eigenes entsprechendes christliches Glaubensleben. Dieser Glaubensgeist aber ist nun vollends da absolut unerläßlich, wo es endlich drittens das zu erfassen gilt, was als der Geist des Schriftwortes, der innerste göttliche Lebensodem in der erscheinenden irdisch-menschlichen Gestalt desselben bezeichnet werden muß. Es ist dies ein drittes, im Gewande geheiligter menschlicher Subjektivität doch auf's Höchste göttlich-Objektives. Aus der Hülle der mannigfachen zeitlichen, individuellen Färbung, wie die einzelnen Gedanken sie an den verschiedenen Stellen bekommen, entwickelt sich besonders durch Vergleichung verwandter Stellen der ewige Vollgehalt des Wortes, der göttliche Grundinhalt der einzelnen Ideen, sowie der innige und einheitliche Zusammenhang des Ganzen der Offenbarungswahrheit, wenn das Zeugniß derselben mit dem entsprechenden Glaubensgeiste recipirt, und aus seinem eigenen innersten Princip heraus reproducirt wird, — aber auch nur dann. So unentbehrlich als dienende Hülfsmittel die grammatisch-historische und die psychologische Auslegung für dieses tiefere Geistesverständniß sind, als Wegweiser und äußere Gewähr, insonderheit Anderen gegenüber, so tritt

doch hier erst der wahre Vollsinn des Wortes zu Tage. Dieser, nicht eine Mehrheit von ganz disparaten Sinnen, wie die Alten meinten, ist das Ziel der wahren Schriftforschung und Auslegung und diese ist keine andere, als die so eben gezeichnete, welche, alles Menschliche an seinem Ort in sich aufnehmend und dadurch vor Willkür und Verstiegenheit sich schützend, dasselbe doch der obersten Leitung des göttlichen Geistes organisch ein- und unterordnet, die im Sinne des gottmenschlichen Grundprincips ächt pneumatische, wie wir von einer eben solchen Kritik geredet haben.

Die Resultate derselben, so wenig sie trotz aller jener äußeren Begründung dem Ungläubigen aufgezwungen werden können und sollen, haben dagegen für den Gläubigen und Glaubenswilligen ihre vollendete innere Gewähr dadurch, daß hier der einzelne Gedanke und Begriff an jeder Stelle zunächst in seiner Besonderheit lebensvoll und bestimmt gewürdigt und verstanden, sodann aber auch auf ebenso lebendige Weise im Zusammenhang erfaßt wird, sowohl mit den im geschichtlichen Entwickelungsgange der Offenbarungswahrheit vorausgegangenen Gestaltungen desselben, oder nach Umständen auch wohl im erläuternden Vorausblick auf die nachfolgende, ausgebildetere, d. h. durch ein genetisches Verständniß — als auch im Zusammenhang mit den Erscheinungen, welche dieselbe Idee gleichzeitig in anderen Stellen derselben Offenbarungsstufe gewinnt, — d. h. durch comparative Erläuterung. Die so an's Licht tretende innige und umfassende organische Lebenseinheit des Geisteszeugnisses im Ganzen und Einzelnen und die Hineingehörigkeit des Letzteren in jenes, ist hier wie anderwärts die sichere und genugsame Gewähr der Wahrheit der gewonnenen Resultate für jedes offene Auge. Die einzelne Stelle mit ihrer besonderen Auslegung behält ihr unverkümmertes Recht, bekommt aber auch ihr volles Licht und ihren festen Grund im Zusammenhang mit dem Ganzen der Offenbarungswahrheit, und dieses selbst wiederum tritt durch die Einzelerklärungen in ein Licht, dessen Klarheit jeder neuen speciellen Aufgabe und ihrer Lösung zu gute kommt.

Das Einzelne aus dem Ganzen und das Ganze aus dem Einzelnen — jede einzelne Stelle aus dem Geist des Glaubens und der Schrift im Allgemeinen, wie der zunächst parallelen Schrifttheile erklärt und auf Grund solcher Einzelerklärung wiederum das Ganze construirt,— dies ist das geheimnißvolle Kreisgesetz, das Gesetz der Wechselwirkung, worauf alles organische Leben selbst und alles lebendige Verständniß desselben beruht, also auch die Lebenswahrheit und ihre Erforschung, welche Gottes Gnade in der heiligen Schrift uns darbietet, und der göttliche Geist allein ist des menschlichen Geistes erleuchtender Führer zu diesem Ziele, wenn dieser sich ihm als rechter Schüler hingibt.

Nichts anderes darf sich unberufen in diesen Zauberkreis eindrängen, wenn nicht der gesammte organische Lebensproceß in seiner gesunden Centralität mehr oder weniger gestört und die Reinheit seiner Erzeugnisse gefährdet werden soll. Am meisten ist dies natürlich da der Fall, wo

eine wesentlich fremdartige Autorität, wie die der natürlichen Vernunft oder fleischliche, schwärmerische oder hierarchische Willkür einen solchen Anspruch erhebt. Aber auch ein nur relativ eigenwillig in sich abgeschlossenes subjektiv beschränktes „christliches Bewußtsein“ wie bei Schleiermacher, ja selbst die Stimme einer vielleicht reinen und tief lebendigen, aber doch noch zu ausschließlich subjektiven christlichen „Erfahrung“, wie dies bei vielen Gläubigen, auch einen Luther und noch mehr Zinzendorf nicht ausgenommen, der Fall ist, endlich jene, an sich etwa hochgesegnete, aber doch noch nicht allseitig entwickelte und ausgereifte kirchlich confessionelle Ueberlieferung, kurz keine sogenannte analogia fidei im individuellen oder gesammtheitlichen Sinne darf hier dem Selbstzeugnisse der Schrift und dem dasselbe fortschreitend immer tiefer entfaltenden Zeugnisse des Geistes von Oben auf äußerliche und beschränkende Weise entgegentreten. Die wahre analogia fidei ist vielmehr, wie die altprotestantischen Dogmatiker ganz richtig, wenn gleich sich selbst dann nicht immer ganz getreu bleibend, sagen, keine andere als die analogia sacrae scripturae selbst: d. h. die klaren Haupt- und Grundstellen der heiligen Schrift geben den Wegweiser ab für die Erklärung der abgeleiteten und dunkleren Gegenstände. Und nur sofern eben jene Hauptzeugnisse ihrer Natur nach zuerst und am festesten und allgemeinsten in das christliche Glaubens- und Erfahrungsbewußtsein übergehen, darf und soll dann auch dieses, namentlich in seiner Uebereinstimmung, als Gemeinglaube, der Auslegung in freier organischer Weise mitbestimmend und bestätigend dienen. Endlich, sofern wiederum die Bekenntnisse der Kirche eben ein Ausdruck dieses aus der Schrift geschöpften und auf sie gegründeten Gemeinglaubens der Einzelkirche aus den Zeiten ihres Ursprungs und kräftigsten Lebens sind, treten auch sie in gewissem Grade mit ein. Aber eben auch nur in dem Verhältniß mit Recht, als sie wirklich diese Signatur an sich tragen, d. h. nicht sowohl diejenigen, welche mehr der Schule und Schultheologie entwachsen sind und dienen, als vielmehr die ächten, positiven und einfältigen Glaubens- und Herzens-Bekenntnisse, und auch diese immer nur ihrem wesentlichen Grundgedanken und Lebensinhalte nach, nicht aber in ihrer speciellen Form und Fassung im Einzelnen und Aeußeren, sowie jederzeit unter der letzten und höchsten Norm der Schrift und des Geistes selbst.

Dritter Abschnitt.

Von der christlichen Wissenschaft und der Dogmatik insonderheit.

§ 13.

Die Theologie oder die Wissenschaft des Christenthums.

Die Theologie als die wissenschaftlich vermittelte christliche Erkenntniß muß ebenso wie die charismatische Gnosis auf dem Glauben als ethischer Grundrichtung ruhen und in die jedem endlichen Begreifen eines unendlichen Inhaltes gesetzten Schranken sich willig fügen. So lange sie so, bei aller männlichen Gründlichkeit und Klarheit der begrifflichen Vermittelung, dem Wesen des kindlichen Denkens, welches im Gottesreiche allein Verheißung hat, getreu bleibt, ist sie ein Gnadengut an ihrem Theil. Verzichtet sie dadurch auf zwingendes Beweisen und Bekämpfen, so bewahrt sie dafür die Treue gegen das innere Gesetz des Geistes und der Wahrheit und hat Theil an deren gewissem Sieg über alles Menschentichten.

Wir sind gewohnt die gesammte Wissenschaft vom Christenthum Theologie zu nennen, während ursprünglich dieser Ausdruck nur ein engeres Gebiet umspannte, zunächst, der Etymologie gemäß, die Lehre von Gott. In diesem Sinne kommt schon bei Aristoteles *θεολογεῖν* vor, bei Cicero theologus. Augustin nennt theologia den sermo de divinitate. Bei den griechischen Kirchenvätern bezeichnet *θεολογία* die Lehre von der Gottheit Christi, weil sich ja um diesen Mittelpunkt die ersten Lehrstreitigkeiten der morgenländischen Kirche in der Art bewegten, daß die ganze Lehre von Gott mehr oder weniger hineingezogen wurde, zumal die von dem dreieinigen Wesen Gottes. In diesem Sinne wird dann auch von den Späteren der Ausdruck als Bezeichnung der Lehre de trinitate gebraucht. Gegenwärtig ist innerhalb des speciell dogmatischen Gebietes die Bezeichnung Theologie in Gebrauch für die Lehre von Gott überhaupt, ganz übereinstimmend mit der Etymologie und jener Ausdrucksweise des Augustin. Im weiteren Sinne, für die wissenschaftliche Zusammenfassung

der gesammten Gotteswahrheit in ein System, oder die Dogmatik, braucht Abälard den Ausdruck, und daran schließt sich der auch heutzutage im Allgemeinen gewöhnliche Gebrauch desselben für alle Zweige der christlichen Wissenschaft.

Man theilt diese bekanntlich ein in die theoretische und die praktische und unterscheidet innerhalb der ersteren wiederum die exegetische, die historische und die systematische. Von dieser letzteren handeln wir nachher besonders. Hier ist unsere Aufgabe zunächst, die allgemeinen Grundbestimmungen über Wesen und Beschaffenheit der theologischen Wissenschaft oder der Wissenschaft vom Christenthum überhaupt zu geben.

Die Frage, ob es eine solche wirklich geben könne und solle, beantworten wir theils durch die That selbst, indem wir auf Grunde der exegetischen und geschichtlichen Theologie uns anschicken, den Zusammenhang der christlichen Lehre systematisch darzulegen, theils haben wir es auch innerhalb der Vorbereitungen dazu bereits wissenschaftlich gethan durch die in § 1. 2. über das Wesen der Religion aufgestellten Sätze. Ein Christenthum, welches sich gegen die Erkenntniß überhaupt, oder doch gegen jede andere solche, als eine rein praktische, durchaus negativ verhalten wollte, wäre ein von vornherein unganzes und einseitiges. Die Frage, wie sich die christlich-wissenschaftliche Erkenntniß zu gestalten habe, nach ihrer Aufgabe und ihren Grenzen, haben wir schon in § 6 berührt. Hier nehmen wir das in beiden Punkten Gesagte wieder auf, um den Gegenstand vollständiger und abschließend zu erörtern.

Das Leben ist das Licht, sagt uns die heilige Schrift (Joh. 1, 4.), d. h. die Wurzel aller Erkenntniß höherer Art, aller Erkenntniß unsichtbarer Dinge ist ein vorhandenes Verhältniß der freien Gemeinschaft und gegenseitigen Beziehung zwischen dem Objekte und dem Subjekte, und dies zwar so, daß dies Verhältniß hier, wo es sich um Gott und göttliche Dinge auf der einen und den Menschen, das Geschöpf und den Sünder, auf der anderen Seite handelt, seine erste Grundlage in einem wirksamen Entgegenkommen, einer Selbstmittheilung oder Offenbarung Gottes haben muß. In ihm, dem Logos, war das Leben, welches dem Menschen zum Lichte werden mußte und sollte. Aber wenn Johannes weiter bezeugt, die menschliche Finsterniß habe dies vom Logos ausstrahlende Gotteslicht nicht gefaßt, so bezeugt er damit, daß die Erkenntniß Gottes und seiner Wahrheit nächst dieser objektiven eben auch eine subjektive Lebensbedingung habe, ein freies Suchen und Aufnehmen oder doch Aufnehmenwollen der göttlichen Gabe. In dieser Beziehung auf den Menschen ist das Leben Quell des Lichtes in der Gestalt des lebendigen oder Herzens-Glaubens (l. c. v. 12.). Dieser Glaube ist der ethische Akt und Zustand williger und vertrauender Selbsthingabe an das Objekt, hoffende Liebe, die noch nicht sieht, aber das zuversichtlich Ergriffene nichtsdestoweniger schon hat, ahnend „schaut" in einer unmittelbaren Intuition, einem pneumatischen Innewerden oder noëtischen Erfahren, dessen Gegenstand dann erst vermittelst der psychischen Denkformen analysirt und reconstruirt wird. Für alle wissenschaftliche Theologie gilt sonach als unerläßliche Voraussetzung

das credo, ut intelligam. Aber ebenso gewiß ist, daß, zwar nicht für alle Eigenthümlichkeiten und Bildungsstufen in gleichem Maße, aber doch für Jeden in irgend einem Grade und in besonderem für den Gebildeten und den wissenschaftlich Gebildeten zumal, mit jenem lebendigen Herzensglauben ein unabweislicher Trieb gegeben ist, sich durch Nachdenken seines Inhalts immer klarer und fester bewußt und Herr zu machen: credo, ut intelligam. Keine christliche Gnosis, als auf Grunde der Pistis, aber auch keine Pistis, ohne irgend welches Element nachfolgender Gnosis, denn die πίστις ist ihrer Natur nach γνωστική, die reichste γνῶσις aber bleibt wiederum πιστική, wie am Anfang, so auf jeder Stufe ihres Fortschrittes [1]).

Mit Unrecht werden gegen unseren zweiten Satz öfters die Worte der heiligen Schrift angeführt, in welchen, und gerade im neuen Testament, der Einfalt die Krone zugesprochen wird, gegenüber den Weisen und Klugen mit ihrer weltlichen, irdischen Weisheit, die vielmehr Thorheit und blind sei (Matth. 11, 25 rc.; 1 Cor. 1, 17 ff., 3, 18; 8, 2. 3.; 2 Cor. 10, 5; Col. 2, 8). Denn da handelt es sich eben um das Verhältniß des Christenthums zur Welt, um den Gegensatz des Glaubens und des Unglaubens, oder um den einer kindlichen Lernwilligkeit und eines selbstgenugsamen Wissensdünkels auch bei Christen, der freilich verwerflich, aber eben auch weltlicher und fleischlicher Natur ist und durch den von uns vorangestellten ersten Satz ausgeschlossen wird. Jener falschen Weisheit gegenüber erkennt Paulus in demselben Zusammenhang eine wahre Weisheit und Erkenntniß der gereiften Gläubigen aufs Höchste an (1 Cor. 2, 6 ff. σοφίαν δὲ λαλοῦμεν: Weisheit aber reden, lehren wir unter den Gereiften, den τελείοις, cf. opp. c. 3, ff.) und bezeichnet sie als die allein wahrhaft Weisen, weil sie es durch den Geist der Wahrheit sind, welcher der einzige, aber auch sichere Führer in ihr gesammtes Gebiet ist (cf. Joh. 16, 13). Sie haben Christi Sinn (νοῦς), weil sie an ihn glauben, und dieser erkennt, was des Geistes ist, geistlich. Solche γνῶσις und σοφία ist dann wirklich ein Gut. Nicht das höchste, denn das ist, seit Gott im neuen Bunde sich als die Liebe offenbart hat, auch für uns nur diese (1 Joh. 4, 16; 1 Cor. 13, 1 rc.), aber nächst diesem köstlichsten Wege stellt Paulus die Erkenntniß (1 Cor. 14, 1 ff.). War doch auch das alttestamentliche Denken, nächst der tiefsten Glaubens- und Liebes-Erkenntniß Gottes als des Treuen und Barmherzigen, worin die Typen und Grundelemente liegen zu dem neutestamentlichen Vollbegriffe des θεὸς ἀγάπη, auf keine andere höhere Idee von Ihm gekommen, als die der Weisheit. Und das mit Recht, denn wie Gott Liebe ist, so ist er zuerst, um jenes sein zu können, Geist, und die Krone der geistigen Wesenheit ist die Weisheit, die Mutter — und Tochter, die Zwillingsschwester der Liebe, das Licht des Lebens. Nach Gottes Bilde aber ist der Mensch geschaffen, und die Organisation

---

[1]) Vgl. Ullmann, Stud. u. Krit. 1848, I. S. 42 rc. und Jul. Müller, deutsche Zeitschrift 1853, Ueber Glauben und Wissen.

seines Geistes ist daher von Gott selbst so gestellt, daß er sich und Alles um ihn her, das eigene wie das umgebende Leben, darein er gesetzt ist, also vor Allem den ihn um- und durch-waltenden Gott selbst, gerade jemehr Liebe er zu ihm hat, zugleich erkennend zu umfassen und zu durchdringen sich bestreben muß. Und wenn nun der Mensch durch die Liebe Gottes in Christo von der Sünde und ihrer Zerrüttung aller Dinge erlöst, des Lebens, der Gemeinschaft mit Gott wieder theilhaft, wieder Kind Gottes geworden ist in Christo, so kann und darf ja nichts in seinem ursprünglich gottgegebenen und gottesbildlichen Wesen sein, was nicht in dieses neue Leben könnte und sollte aufgenommen werden, um davon erneuernd durchdrungen zu werden. Es wäre, sollte nur Wille und Gefühl der Heiligung fähig sein, eine harmonische Wiederherstellung des ganzen menschlichen Wesens nicht geschehen, und eines der Grundvermögen desselben bliebe beim Gotteskinde im grellsten Contrast mit dieser seiner Eigenschaft in steter knechtlicher Gebundenheit. Und daß dem so sei, sagt, wie gezeigt, die Schrift so wenig, als die Natur der Sache es erlaubt. Vielmehr ist ihr, und gerade dem neuen Testament, das *γινώσκειν*, sowohl von Gott als von Menschen gebraucht, Bezeichnung der allerinnigsten Wesensdurchdringung, von der Liebe ganz untrennbar (Joh. 17, 3; Gal. 4, 9; 1 Cor. 8, 3). Paulus sagt, daß diese erst durch Erkenntniß, als bewußte, zu ihrer vollen Verklärung kommt (Phil. 1, 9, zunächst ethisch), und Jesus selbst bezeugt seinen Jüngern dieses Verständniß seines Thuns und Lehrens als das hohe Vorrecht ihrer Freundesstellung zu Ihm (Joh. 15, 14. 15) und verheißt ihnen eine noch vollständigere Erkenntniß Gottes im Blick auf ihr künftig ganz entfaltetes Kindesverhältniß zum Vater (Joh. 16, 23. 25). Das gott-**menschliche** Lebensprincip des Evangeliums ist es auch hier, welches durchaus fordert und wirklich bewirkt, daß, wie im Leben des Christen, so auch im Erkennen der positive, frei empfangende menschliche Faktor nicht fehlt, ohne welchen es sich nun einmal absolut nicht realisiren kann, und derselbe ist hier kein anderer wie dort, sondern der eine und selbe inwendige oder neue Mensch, das geweckte und in Christo neugeborene Gottesbewußtsein und Gewissen, die *καινὴ κτίσις*, oder das *πνεῦμα τοῦ νοός* (2 Cor. 5, 17; Eph. 4, 23), welches, selbst Frucht der göttlichen Bezeugung im Menschen, derselben auch in ihrem Fortgange immer empfänglicher sich zustreckt, um mit kindlicher Freiheit und immer mehr auch mit männlicher Klarheit die fortschreitenden Positionen des göttlichen Geistes zu bejahen, bis endlich den „Vater“ in Christo die Erkenntniß dessen, der von Anfang ist, schmückt und beseligt, welche Christum in Allem und Alles in Christo und somit Alles in seinem wahren und wesentlichen Centrum erkennt (1 Joh. 2, 13. 14; Col. 3, 11; 1, 16 ff.).

Aber freilich muß nun die christliche Erkenntniß auch als theologisch-wissenschaftliche mit dieser neutestamentlichen *γνῶσις τῆς πίστεως καὶ ἀγάπης* (Joh. 14, 21) wesentlich identisch bleiben, soll sie anders solche Verheißungen mit Recht und Erfolg sich aneignen können. Nicht formell und total, im Einzelnen und Aeußeren, — dies ist unmöglich,

denn jene ist unmittelbar, zum Theil charismatisch außerordentlich und individuell, theils, auch wo dies nicht, doch niemals an wissenschaftliche Formen als solche gebunden, meist vorwiegend ethisch-praktischer Natur, und wo auch theoretischer, so doch viel mehr intuitiv als speculativ und dialektisch ausgeführt, die theologische Erkenntniß als solche dagegen ist gerade das letztere, und daher an die wissenschaftlichen Denkformen bestimmt gebunden, durch welche allein das Erfahrene und Geschaute klar und sicher gefaßt, geordnet, begrenzt und auch für Andere wenigstens relativ zugänglich gemacht werden kann. Aber wir fordern deshalb auch nur eine wesentliche Einerleiheit beider, dem Geiste und Grunde nach, sowohl in Ansehung des Inhaltes, als auch in Bezug auf die Gestaltung und Handhabung der äußerlichen wissenschaftlichen Form. Nur ein solches wirklich geist- und glaubensmäßiges Denken, nach dem Vorbilde des Gottmenschen selbst, hat im Geistesreiche der Gotteskinder Recht und Verheißung (Joh. 5, 30; 7, 18; Matth. 11, 25; 18, 3). Dies ist nach der anderen Seite hin ebenso bestimmte Forderung des gottmenschlichen Princips. Nichts Natürliches und Selbsteigenes behält danach Raum, im Denken so wenig als im Leben, und nur wer erst *πτωχὸς τῷ πνεύματι* geworden, kann auch in das Himmelreich der Erkenntniß göttlicher Dinge eingehen (2 Cor. 3, 5; Matth. 5, 3). Das *γνῶθι σεαυτὸν* im tiefsten evangelischen Sinne steht auch über dem Thor des Tempels jeder christlichen *γνῶσις τῆς ἀληθείας*, und das verschleierte Bild der letzteren enthüllt sich nur dem geänderten, dem neuen Sinn (Matth. 4, 17), der es weiß, daß Gott nur durch Gott erkannt werden kann, und aller Anfang und Fortschritt in dieser Schule seines Geistes darauf beruht, daß der Schüler in gleichem Maße „ein Narr wird in dieser Welt“ (1 Cor. 3, 18) und aller weltlich eigenen, außergöttlichen Vernunftweisheit abstirbt, wie im ethisch-praktischen Leben den Trieben des alten Menschen. Sokrates' Erkenntniß des eigenen Nichtswissens und Salomo's Furcht Gottes als Anfang, Voraussetzung aller wahren Weisheit kommen hier zu ihrer wahren Plerosis und nur darum kann wirklich die christliche Erkenntniß dem Inhalte nach auch die göttliche Plerosis aller Ahnungen und Einsichten des außer- und vorchristlichen Denkens sein.

Dieser Inhalt und Stoff der christlich-wissenschaftlichen Erkenntniß kann danach, wenn wir auf seinen Ursprung sehen, kein selbstgemachter sein, sondern wird von Gott gegeben, vom Menschen empfangen und angeeignet (vgl. § 1. 2.). Dies liegt in ihrem gottmenschlichen Karakter. Die christliche Lehrwissenschaft geht also nicht darauf aus, die Wahrheit selbst zu produciren, wie die philosophische Gnosis will, noch begnügt sie sich, einzelne biblische Wahrheiten bloß zur Veranlassung zu nehmen für selbstständige Entdeckung neuer Erkenntnisse, wie die theosophische Gnosis gern thut. Sie muß vielmehr gläubige Gnosis bleiben, welche die Wahrheit aus der göttlichen Offenbarung durch Wort und Geist empfängt und in zusammenhängendem Denken innerlich verarbeitet und vermittelt, — jenes die primäre, receptive, dieses die secundäre, reproduktive

Thätigkeit des menschlischen Geistes, als rechten Schülers des göttlichen Lehrers. So wenig sie auf äußerlich mechanische, ungeistige Weise an den Buchstaben der Schrift als solchen sich gebunden weiß, sondern mit kindlicher Freiheit in ihm das Gefäß des Geistes sieht, und diesen aus jenem gewinnt, eben so wenig darf die kindliche Abhängigkeit und Treue diesem Geiste gegenüber von ihr gebrochen oder durch einen Satz wie der vom christlichen Bewußtsein, sofern dies für sich selbst schon im Besitze der nur noch unentwickelten christlichen Wahrheit sein will — wie bei Schleiermacher — umgangen werden (vgl. § 6). Wohl hat dieser Begriff seine Wahrheit und sein Recht, aber er darf dann nie von dem Worte und Geiste Gottes losgerissen werden. Auf sich selbst gestellt ist das sogenannte christliche Bewußtsein nie das wahre, weder bei einem Einzelnen, noch bei einer Zeitgenossenschaft. Vielmehr bleibt die christliche Wissenschaft, ohne allen knechtlichen Buchstabendienst, an das vom Geiste ausgelegte Wort kindlich gebunden (cf. § 11). Diese Abhängigkeit ist ihre Freiheit, nach demselben Grundgesetze, demzufolge das Gotteskind im Leben dadurch frei ist, daß es im Gesetze Christi, dem Gesetze des Geistes wandelt (Joh. 8, 31—36; 1 Cor. 9, 21; Röm. 8, 1—11).

Auf der anderen Seite aber ist nun alles wissenschaftliche Denken als solches in Beziehung auf seine Form eben so nothwendig an die logische Klarheit und Ordnung des Begriffes gebunden, ohne welche der Inhalt nicht zu seiner vollständigen Darstellung und Entfaltung gebracht werden kann. Dies darf nicht verkannt und verkürzt werden, und es ist wieder unser gottmenschliches Grundprincip, in welchem es durchaus gegeben ist, daß der göttliche Wahrheits- und Offenbarungsinhalt, wie er überhaupt in menschliche Sprach- und Denkformen, in Wort und Schrift eingegangen ist, so auch der Durcharbeitung von Seiten des menschlich vollkommensten, ausgebildetsten Denkens sich nicht entziehe. Aber gleichwohl ist eben hier die größeste Vorsicht nöthig, wenn nicht der oben geforderte Karakter kindlich treuer Reception und Reproduktion der Gotteswahrheit bedenklich erschüttert werden soll.

Gewiß wird und kann das rechte Gotteskind diese nun einmal von Gott geordneten Formen unseres menschlichen Denkens, eben weil sie das sind — wie die „Natur-Gesetze" auf ihrem Gebiete — nicht gering achten und in vornehmer Beliebigkeit, die dem gotteskindlichen Sinne nicht ziemt, das Streben nach formeller Klarheit und Ordnung leichtsinnig bei Seite setzen, wie eine phantastisch-theosophische oder mystische Gnosis oder ein einseitiger und enthusiastischer Prakticismus thun zu dürfen meint. Der Schade davon bleibt nie aus, denn eine solche Auseinanderreißung des Natürlichen d. h. ursprünglich in der Schöpfung von Gott Gesetzten und des Evangelischen, soteriologisch von Gott Nachgeordneten, ist immer der Anfang der Schwärmerei, ein Ausfluß noch ungereinigter und ungegründeter Begeisterung für das Neue, aber nicht die Weise jener gereiften und ernüchterten gotteskindlichen Einfalt, auf welche wir schon in Bezug auf die Fragen über Kritik und Inspiration uns berufen mußten, jenes tiefen und harmonischen gottmenschlichen Erkennens, wie es der heilige Geist ge-

rade den gegründetsten Christen immer klarer erschließt. Aber nichtsdestoweniger wird der Gläubige sich dessen doch stets in Demuth lebendig bewußt sein, daß es sich hier eben um Gegenstände handelt, welche nicht nach den beschränkten Anschauungen beurtheilt und gemessen werden dürfen, in welchen sich die gewöhnliche, von der sinnlichen Welt um uns her abstrahirte logische Begriffsbildung und Urtheilsweise bewegt. Die Theologie hat es mit der unsichtbaren Welt, ihrem Wesen und Wirken zu thun, mit Gott, der alles Erscheinende schöpferisch bedingt und trägt, also absolut übersteigt, und dieser Inhalt ihrer Forschungen trägt nothwendig seine eigenen Wesensbestimmungen in sich selbst, welche auf das gewissenhafteste und sorgfältigste erforscht und möglichst treu, klar und geordnet wiedergegeben werden müssen, unangesehen die Schwierigkeiten, welche für unsere Vorstellung und unser Begreifen etwa darin liegen. Die Tugend des Naturforschers gegenüber den Geheimnissen der sichtbaren Welt ist hier noch vielmehr die einzige und unerläßliche des Theologen in Ansehung derjenigen der unsichtbaren.

Der große Lohn solcher selbstverleugnender Hingebung ist nun aber auch die werthvolle Erkenntniß, daß, richtig betrachtet, jene beschrieenen Schwierigkeiten oder Unmöglichkeiten, die „Widersprüche zwischen Offenbarung und Vernunft", in der That bloß in gewissen sehr bestimmten Beziehungen vorhanden sind, nicht in Ansehung des Wesens und Grundes, oder des Inhaltes und der Nothwendigkeit des übersinnlichen Seins und Geschehens, sondern nur in Bezug auf die Art und Weise, die Formen seiner Zusammenfügung und Bewegung, also gerade rücksichtlich dessen, was für jedes vernünftige Denken die Hauptsache ist, nicht. Die göttliche Offenbarung nämlich lehrt uns unmittelbar — Ein Gott, Gottmensch, Auferstehung u. s. w. — oder mittelbar — Wesenstrinität, Sakrament u. s. w. — was da ist und gilt in Beziehung auf das Dasein und Wesen des Schöpfers und des Geschöpfes, das Verhältniß beider zu einander, wie es war und ist, nicht ist, aber sein und werden soll. Und die nachdenkende Betrachtung der anderweitigen Zeugnisse Gottes in der Natur, in der Geschichte, im menschlichen Geiste selbst (cf. §§ 5. 6.) gibt uns dafür Beweise genug, daß dem wirklich in allen Beziehungen so ist, wenn wir nur sehen wollen. Faßt nun das gläubige Denken die Grund- und Central-Ideen dieses Offenbarungsganzen, vom Wesen Gottes und des Menschen namentlich, im Vollichte der gottmenschlichen Centralwahrheit in Christo, klar und fest ins Auge, so ist es demselben auch möglich und nicht schwer zu zeigen, daß, ausgenommen das eine absolut nicht sein Sollende, die Sünde als Thatsache, dies Alles, sammt seinen Consequenzen im Einzelnen, nach jenen Obersätzen auch wirklich gar nicht anders sein kann, sondern gerade so sein muß, d. h. es vermag zu dem Inhalt auch dessen Nothwendigkeit, zum Was das Warum auf dem Wege folgerichtiger Logik zu erkennen. Nichts Genügendes und Sicheres a priori, dies aber, das quid und das quare, a posteriori sehr wohl, d. h. das Wesentliche der Wahrheit eben so klar als gewiß.

Mit diesem Nachdenken der göttlichen Thatgedanken in Bezug auf ihre Wahrheit und Nothwendigkeit, oder wie wir oben sagten, das Wesen und den Grund alles Seienden und Geschehenden soll und kann sich der Mensch genügen lassen, weil er nicht ein zweiter Gott, sondern des einigen Gottes Geschöpf ist. Aber dies will er im unwiedergeborenen Zustande nicht, sondern fragt noch weiter nach dem Wie in alle Dem. Und dies, die Art und Weise, oder die formelle Organisation des Seienden, das Leben in seiner zusammengefaßten Wirklichkeit und auf steter Wechselwirkung beruhenden Bewegung, dies geheimnißvolle Quomodo des schöpferischen, erhaltenden und regierenden Gotteswaltens übersteigt unsere jetzige begriffliche Analyse und Synthese. Hier gibt auch die Schrift keine Aufschlüsse, sondern fordert Glauben an das Eine große, Alles umfassende und durchdringende Grundwunder des Wesens und Wirkens Gottes. Sie kann auch nicht anders. Denn abgesehen davon, daß ihr Zweck ein ganz anderer, ethisch-praktischer ist, so handelt es sich ja hier um die Zergliederung und Reconstruktion des Ewigen, Unendlichen, Unsichtbaren, nach seinem Wesen und Wirken durch ein sinnlich und endlich beschränktes Denken. Das Gefäß ist dem Inhalte nicht adäquat, er bricht es, und es ist daher „Stückwerk“ auch auf dem Gebiet der gläubigen, vom Geiste Gottes gegebenen und getragenen Gnosis (1 Cor. 13, 9.). Wer das nicht will, muß den Inhalt seiner unendlichen Fülle, seiner allseitigen Lebenswahrheit berauben, um — ein leeres Gefäß übrig zu behalten! Es ist der Cäsarssinn des alten Menschen, der lieber Herr im kleinen Neste ist, als Kind in Gottes großem Hause. Während ein solcher „Vernunftgläubiger“ in dem leeren „Spiegel“ (1 Cor. 13 ibid.) zuletzt nichts sieht, als sein eigenes armes Bild, zeigt derselbe dem gläubigen Betrachter statt dessen nicht bloß, wie die lichte Wand der platonischen Höhle, Schattenbilder der wahrhaftigen Dinge (cf. Hebr. 10, 1. *σκιὰν τῶν μελλόντων.*), noch auch bloß undeutliche Fernsichten, wie der Horizont des alttestamentlichen Sehers, sondern die himmlischen und wesentlichen Wahrheitsgestalten selbst, zwar noch im Spiegelbilde, aber doch in getreuer und lebendiger Wirklichkeit, leibhaftig *„ἐν προσώπῳ Ἰησοῦ Χριστοῦ“* (2 Cor. 4, 6; Col. 2, 3. 17.). Und wer sie so gesehen hat, der legt dann die Nicodemusfrage nach dem Quomodo: *πῶς δύναται ταῦτα γίνεσθαι — εἶναι;* gern zurück bis auf die Zeit des künftigen Schauens, der vollendeten Erkenntniß der himmlischen Mannheit in Christo (1 Cor. 13, l. cit.), in welcher auch darauf die Antwort nicht fehlen soll.

Daß aber der Anspruch, sie schon jetzt zu bekommen, in der That ein durchaus unvernünftiger und unberechtigter ist, weil er eben das gesammte Gebiet dermaligen menschlichen Wesens und Erkennens überschreitet, das erweiset sich nicht nur an diesem Gebiete der Offenbarungswahrheit selbst, sondern wenn man es sich nur gestehen will, im letzten Grunde auch an allen übrigen Objekten des menschlichen Denkens. Wir wollen hier ganz absehen von den formellen Widersprüchen, welche

selbst die reine Mathematik z. B. mit ihren Sätzen von den sogenannten unendlichen Größen darbietet, es genügt, auf die Beschaffenheit des wirklichen Seins und Lebens in Natur und Geschichte gegenüber der menschlichen Erkenntniß hinzuweisen. Schon das Leben der Natur ist in seinem tiefsten Grunde der Sonde des Verstandes unzugänglich und bleibt Geheimniß. Keine Anatomie und Physiologie vermag das innerste Mysterium der Entstehung und Bewegung des organischen Lebens zu durchdringen. Die einzelnen Erscheinungen lassen sich empirisch beobachten, ihr Zusammenhang nachdenkend verfolgen, aber die letzten bewegenden Ursachen hüllen sich in das Dunkel jenes bestimmungslosen Begriffs der „Kraft“, der so viel umfaßt und so wenig erklärt, einer Kraft, welche man, weil man sie nicht, wie den Stoff, an welchem sie sich bethätigt, mit Augen sieht, glauben muß.

Dasselbe gilt auch von der Geschichte, dem Gesammtgebiet des menschlichen Lebens und Wirkens, selbst ganz abgesehen von der Religion oder vollends der Offenbarung. Ohne den Glauben an die geheimnißvolle Tiefe und Macht auch schon des menschlich-persönlichen Geisteslebens mit seiner relativen Freiursächlichkeit, an das Geheimniß der freien persönlichen That, ist das gesammte Leben der Menschheit im Einzelnen und Ganzen ein großes Räthsel. Aber die menschliche Persönlichkeit kann wiederum nicht begriffen werden, ohne den Glauben an die höchste göttliche, an die ungesehen und oft unnachweisbar, aber doch sicher und mächtig die menschlichen Geister leitende Hand der göttlichen Vorsehung, und nur der Blick auf diese ist es allerdings in letzter Instanz, welcher uns die Geschichte zu dem macht, was sie ist und sein muß, zu einem organischen Lebensganzen von freier und doch einheitlich geordneter und darum vernunftvoller Bewegung, statt daß sie sonst entweder ein unentwirrbarer und widriger Knäuel von Zufälligkeiten oder ein erkünstelter Mechanismus von Nothwendigkeiten wird, der um nichts mehr der Betrachtung werth ist, als jenes wüste Chaos.

Selbst die Philosophie, wo sie sich irgend selbst versteht, kann sich der Anerkennung dieser Ungenugsamkeit des menschlichen Begreifens nicht entziehen. Atomismus und Atheismus oder Mechanismus und Pantheismus sind die unvermeidlichen Ausgänge, welche sie nimmt, sei es in mehr materialistischer, sei es in mehr spiritualistischer Form, wenn sie sich verschließt gegen den lebendigen Realismus der Idee, welcher diese in der Erscheinung und die Erscheinung in ihr lebendig zu erfassen weiß, wenn sie es verschmäht, in dieser geistig-realistischen wahrhaft pneumatischen Zusammenschau den lebendigen Organismus persönlichen Geisteslebens mit seinem unerschöpflichen Reichthum, aber auch mit seiner heiligen Ordnung und somit in seinem unergründlichen Geheimniß anzuerkennen, in welchem sowohl das abbildliche Wesen des Geschöpfes und das urbildliche des Schöpfers selbst, als auch das Walten des Letzteren über und in der geschaffenen Welt und die freie aber geordnete Bewegung des Geschöpfes in und unter diesem, kurz das lebendige Gemeinschaftsverhältniß beider dem offenen Geistesauge des Glaubens sich darstellt.

Nicht der christliche Glaube ist es so, der dem menschlichen Denken Schwierigkeiten und Unmöglichkeiten aufbürdet, welche die Philosophie oder das emancipirte Denken überhaupt — etwa ein heutiger nicht weniger unphilosophischer als irreligiöser Materialismus — lösen könnte, sondern der Glaube vielmehr, das kindlich demüthige aber auch männlich verständige Ergreifen der Offenbarungswahrheit ist der einzige Weg, Schwierigkeiten, Dilemmata zu überwinden, oder doch tragen zu helfen, an denen das sich selbst überlassene Denken in der einen oder anderen Weise rettungslos scheitert. Ist ja doch auch in praktisch-ethischer Beziehung das Joch Christi sanft, d. h. der Heiligungsweg des Glaubens nicht eine Erschwerung des menschlichen Daseins, sondern, richtig betrachtet, das einzige Mittel die Antinomieen desselben zu überwinden [1]).

Freilich liegt in dem Gesagten nun dies, daß sich in letzter Instanz hier nichts beweisen, nämlich zwingend beweisen läßt. Aber dies ist erstlich bei allen höheren und tieferen Gegenständen so, und nur die Oberfläche der Sichtbarkeit und der Form steht darin anders; sodann soll es gerade auf dem religiösen Gebiete nicht anders sein (vgl. § 6). Es muß hier persönlich freie Ergreifung des Objektes und Einigung mit demselben stattfinden, und eben darin besteht die Krone des in Gott zu sich selbst gebrachten, heilig ernüchterten menschlichen Denkens, d. h. des geschöpflichen Erkennens, welches sich als solches, als Kinder-Denken (1 Cor. 13, 11) begreift und ergreift, die Vollendung jener wissenschaftlichen Sinnesänderung, welche — so oft es auch vergessen wird! — die nothwendige Folge einer wahren ethisch-praktischen Herzensänderung ist, — daß man weiß, wie man weder selbst vollständig und erschöpfend zu erkennen, noch auch zwingend Erkenntniß mitzutheilen, zu beweisen vermag, aber im fröhlichen Bewußtsein der Heiligkeit und Nothwendigkeit dieser doppelten Gottesordnung für die Zeit, beides auch nicht will. Gibt Gott uns für jetzt, im Leben und im Erkennen, nur noch die *ἀπαρχὴ τοῦ πνεύματος* (Röm. 8, 23), wie dürften wir das Ganze zum *ἁρπαγμὸς* (Phil. 2, 7) vorweg haben wollen? Zwingt Gott uns seine Wahrheit nicht äußerlich und gewaltsam auf — wie sollten wir Menschen sie Jemanden einzwingen wollen? Wie Gott selbst, so beschränkt auch das Gotteskind sich für die Zeit auf das Zeugniß der Wahrheit im Geist und in der Kraft.

---

[1]) Vgl. Stahl (Fundamente einer christlichen Philosophie S. 178 ff.) sehr wahr: Theologie und Philosophie gehen beide ihren eigenen Weg, und müssen es, aber diese erreicht ihr Ziel nie, und jene steht daher stets neben ihr 1) mit dem Anerbieten, sub hypothesi der Wahrheit ihrer, auf die Offenbarung gegründeten »Voraussetzungen« zum Ziel zu helfen (crede, ut intelligas!); 2) mit dem Zeugniß, daß die Philosophie ihrerseits, sowenig sie es Wort haben will, ebenfalls, nur von anderen und noch viel mehr »willkürlichen«, Voraussetzungen ausgehe — vgl. Strauß ꝛc. So sagt ja auch auf ethisch-praktischem Gebiet die Kirche stets zur Welt: Nimm mich zum Licht und Salz und laß dich retten — ich vermöchte es! Wo nicht, so erreichst du deine Ziele nie, und wirst zum *πτῶμα*, ehe du dich's versiehst. —

Aber, so fragt hier der Verständige eben so sehr, als der Buchstabengläubige es gegenüber der verständigen Forschung und Denkarbeit thut, wer wehrt denn unter solchen Umständen, zugegeben auch die Wahrheit der von der göttlichen Offenbarung unterstellten Grundvoraussetzungen, für den weiteren Verlauf unserer denkenden Verarbeitung der Willkür phantastischer Dichtung oder doch vielfachem Abirren, kurz einem grundlosen subjektiven Dogmatismus? — Die Frage ist berechtigt, auch erfahrungsgemäß leider veranlaßt genug. Wir antworten: An sich müßte nach unseren früheren Resultaten ein wirklich lückenlos folgerichtiges Denken das Geforderte leisten, und in dieser begrifflichen Möglichkeit liegt der stete Sporn zu der nie ermüdenden Geistesarbeit des gläubigen Denkens. Indeß ist dies fehlerlose Fortschreiten jedenfalls keinem Einzelnen gegeben und auch für die Gesammtheit wird es erst die Krone ihrer Entwickelung bilden. Ist doch schon die Gewinnung jener Fundamentalsätze aus Schrift und Erfahrung stets einer möglichen Trübung durch Irrthum im Einzelnen ausgesetzt, und dann kann derselbe sich ja, würde er hier auch vermieden, im weiteren Verlaufe des Denkens stets hie oder da nur zu leicht einschleichen.

Wirklich gibt die einzige sichere Bürgschaft auf menschlicher Seite nur das Herz, die lautere, selbstsuchtlose Gesinnung (Joh. 5, 30; 7, 18), und von Gottes Seite die verborgene Leitung des heiligen Geistes, der sichere Takt, welchen der νοῦς χριστοῦ verleiht, auch da, wo man im Einzelnen vielleicht irrt, wenigstens die falschen und gefährlichen Consequenzen solcher Sätze nicht zu ziehen, wie sich das z. B. an einer Lehre wie das calvinische Reprobationsdogma so merkwürdig zeigt. Aber dies gilt auch nur für das Große und Ganze, die letzten, entscheidenden, zumal praktischen Resultate; für den einzelnen und mehr untergeordneten Lehrsatz als solchen liegt in dieser inneren ethischen Bürgschaft keine Gewähr — man denke z. B. an Behauptungen wie die, daß Christi vergossenes Blut fortwährend im Himmel aufgehoben werde, bei Männern wie Bengel, Zinzendorf, Stier u. a. dgl. m. Es werden, auch abgesehen von solchen einzelnen Absonderlichkeiten, niemals alle Gläubigen, deren keiner den anderen zwingend führt, führen kann, darf und will, in ihrem Denken allenthalben ganz auf demselben Punkte zusammen treffen, — müßten sie nicht sonst alle gleich organisirt, gleich reich begabt, ja ganz sündlos sein? Vielmehr ist es ein bei aller Paradoxie wahres und im tiefsten Grunde des gottmenschlichen Princips lebendig gewurzeltes Wort von Zinzendorf, wenn er einmal sagt, daß „genau genommen, doch eigentlich jeder Bruder seine eigene Theologie, seinen individuellen Tropus habe."

Aber dies führt uns nun auf die in unserm Satze vom Organismus der Wahrheit enthaltene und so nothwendige Unterscheidung von verschiedenen Gliedern des Ganzen, wesentlichen und — relativ — unwesentlichen. In den ersteren Punkten werden alle Die, welche wirklich von Gott gelehrt sind und aufrichtig forschen, der Hauptsache nach allezeit übereinkommen und thun dies erfahrungsgemäß wirklich, kraft der

gleichen Grundorganisation des menschlichen Geistes von Natur und der gleichen Bedürfnisse des menschlichen Herzens in religiöser Hinsicht, so wie kraft der Gleichheit des Allen vorliegenden Stoffes aus der heiligen Schrift und der gleichen Begabung aller Gläubigen mit demselben göttlichen Geiste. In den anderen Stücken von minder wesentlicher Bedeutung, die in ihrer mehr peripherischen Stellung auf dem längeren Wege vom Centrum bis dahin leichter verfehlt oder falsch gesehen werden, wird es, so lang diese Zeit des Glaubens und Forschens noch nicht dem ewigen Schauen Platz gemacht hat, unvermeidlich sein, daß verschiedene Resultate zu Tage kommen, in Folge der Mannigfaltigkeit menschlicher Individualitäten und Anschauungsweisen, der verschiedenen jeweiligen Bedürfnisse in Bezug auf christliches Leben und Erkennen, besonders auch in Folge der verschieden zugemessenen Gabe für klares und tiefes Denken; in Folge ferner der verschiedenen Stufen christlicher Geistesfülle und geistiger Selbsthingebung an die göttliche Wahrheit; in Folge endlich auch der Mannigfaltigkeit der Selbstbezeugungen dieser letzteren in der heiligen Schrift. Es gilt der Satz vom Stückwerk auch in dieser Beziehung auf die Gesammterkenntniß der Menschheit oder vielmehr der gläubigen Christenheit. Wie im Leben der Gotteskinder als solcher, gibt es auch für ihre Erkenntniß einmal keine mechanischen Grenzen, kein äußeres Gesetz, sondern nur das innere Gesetz der Freiheit, des Geistes Gottes und seiner Wahrheit, wie sie in Christo persönlich unter uns getreten ist. Und wo dies Gesetz von den Einzelnen, den Gemeinschaften, den Zeitaltern nicht vollständig und darum auch nicht ganz gleichmäßig erfaßt wird, da muß und soll es, wie in ethischer so auch in dogmatischer Beziehung heißen: „ein Jeglicher sei in seiner Meinung gewiß“ — wie Gott es ihm offenbaret“ (Röm. 14, 5; Phil. 3, 15). Keine lebendige christliche und kirchliche Theologie, wie kein gesundes christliches und kirchliches Leben, ohne Anerkennung der Tropen! (vgl. § 11. fin. und 1 Cor. 12, 1 ff.; 13, 1. 3; 14, 26 — 33.) Ein solches Verhältniß kann der menschlichen Sündigkeit und Schwachheit gegenüber seine Schwierigkeiten haben, aber es ist von der einen Seite eben selbst eine Folge derselben und daher die Anerkennung desselben eben so unausweichliche Nothwendigkeit als jene unleugbare Thatsache ist, ja diese Anerkennung ist, tiefer betrachtet, eine heilige göttliche Forderung und das einzig wirksame Heilverfahren gegen das, was auch hier als das eigentlich und wesentlich Sündige bezeichnet werden muß, nämlich die selbstisch eigensinnige Verhärtung der Einzelnen auf ihrem individuellen Standpunkt, welche den Geist und die Liebe gleichermaßen verletzt. Nur in der gegenseitigen Anerkennung und Vertragung üben sich diese beiden, und gelangen so, vermittelst demüthiger Selbstverleugnung von Seiten der Einzelnen, zu Kraft und Sieg. Auf der anderen Seite aber, sofern ganz abgesehen von der Sünde eben schon die geschöpfliche Relativität jedes individuell menschlichen Erkennens als solchen es von vornherein unmöglich macht, daß Einer die ganze Wahrheit vollständig und gleichmäßig erfasse, ist jenes Verhältniß gegenseitiger Achtung in der Liebe noch unmittelbarer auch an und für sich selbst ein

Gut, denn es kann so und nur so doch in der Gesammtheit wenigstens die Vollgestalt der Wahrheit zur Erscheinung kommen, wie im Leben so auch auf diesem Gebiet christlicher Erkenntniß.

Das sind freilich Dinge, an welche die hochmüthige und herrschsüchtige Schulweisheit nicht denkt, weder die des Buchstabens noch die des Begriffs, eine „Thorheit den Juden und den Heiden", wie das Evangelium selbst, denn es sind Wahrheiten des Geistes, und von diesen vernimmt der natürliche Mensch nichts. Aber um so gewisser sind es uns göttliche Wahrheiten aus dem Herzen Christi, aus der Tiefe seiner gottmenschlichen Wesenheit, seines Vorbildes, seines Wortes und der pfingstlichen Entfaltung desselben im Munde seiner Apostel hervorquellend, principielle Wahrheiten, welche wir hier als die leitenden Grundsätze für die Beurtheilung und Uebung christlicher Glaubensgnosis oder theologischer Wissenschaft klar voranstellen mußten, damit hier ein Jeder sich prüfe, und nicht nachher an jedem einzelnen Punkte wieder Anstöße finde, welche unsere Behandlung einmal nicht berücksichtigen kann, so lange sie auf diesem Standpunkte beharrt.

---

§ 14.

Die christliche Systematik und kirchliche Dogmatik.

Jede ächte kirchliche Dogmatik hat die biblische Systematik zu ihrer Voraussetzung, wie dieselbe aus der Fülle der biblischen Theologie durch das gläubige Denken als ein geordnetes Ganze einheitlich zusammengefaßt wird, und wenn gerade dabei das Gesetz des Stückwerks sich am meisten fühlbar macht, so würde eine evangelisch-kirchliche Dogmatik doch ihr Grundprincip verleugnen, wollte sie auf ihrem Gebiete statt dessen lauter plane und fertige, aber einseitige Lehrbestimmungen erzielen, statt in williger Demuth und erstarktem Glauben hierin ihr Kreuz zu tragen.

Die beiden Begriffe: christliche Systematik und kirchliche Dogmatik decken sich nicht ohne Weiteres. Der erstere ist der umfassendere, und bedarf keiner Erläuterung; er bezeichnet eine einheitliche Zusammenordnung der Summa christlicher Lehre nach der Schrift, für welche zunächst keine anderen Anforderungen bestehen, als die doppelte: einmal in Betreff des Inhalts, daß nichts als Schriftwahrheit, und diese ganz, (vgl. § 11.) so weit sie eben erfaßt worden ist, gegeben werde; sodann in Betreff der Form, daß die Darstellung eine klar und zusammenhängend geordnete, ein System sei, soweit die Natur des Gegenstandes und unser Denkvermögen dies irgend möglich

macht. Darin liegt denn in Ansehung des Inhaltes, daß Glaube und Liebe, Lehre und Leben nicht getrennt werde, sondern, wie sie es an und für sich und in der Schrift sind, ungetrennt auftreten. Es muß also hier entweder am geeigneten Ort die seit Calixt meist gesondert von der Dogmatik behandelte Ethik ihren Platz finden, oder doch, wenn dadurch leicht das Ganze zu sehr anschwillt oder beide Theile durch Verkürzung leiden, die Lehre von der Heiligung oder dem neuen Leben so vollständig in ihrem Wesen und den allgemeinen Grundzügen gegeben werden, daß eine gesonderte specielle Ethik dadurch theils entbehrlicher wird, theils, wo sie anderweitig gegeben wird, doch leicht und klar in das Gesammtsystem der Lehre sich einfügt, welches dem Ganzen der Schriftwahrheit entspricht.

Die einzelnen Lehren der Schrift, zunächst des neuen Testamentes, werden nach einem schon in Betreff des alttestamentlichen Gesetzes und seiner Satzungen gebräuchlichen Ausdruck *δόγματα* genannt (Eph. 2, 15; Col 2, 14. Auch bei Josephus öfter; vgl. Luc. 2, 1.), und nicht ohne neutestamentliche Grundlage, sofern der Beschluß des ersten apostolischen Concils, welcher Dogmatisches und Ethisches zugleich betrifft, Act. 16, 4 so bezeichnet wird; vgl. c. 15, 28 *ἔδοξε τῷ ἁγίῳ πνεύματι καὶ ἡμῖν.* Als nun aber die spätere katholische Kirche mit ihren ökumenischen Concilien eine ähnliche Stelle einnahm und für Lehre und Leben immer zahlreichere Bestimmungen traf, wurde der Ausdruck technisch in der kirchlichen Sprache als Bezeichnung dieser, und zwar, weil die Lehrsatzungen die überwiegenden und am meisten betonten waren, so, daß man seine Bedeutung mehr oder weniger auf diese letzteren beschränkte.

Die kirchliche Dogmatik ist also die Summa der Glaubenslehren, wie sie die christliche Kirche auf Grunde der Schrift festgestellt hat, somit aber, da die Christenheit sich in mehrere gerade an der Lehre vornehmlich unterschiedene Kirchen getrennt hat, eine entsprechend mannigfaltige, jedesmal durch den sonderkirchlich confessionellen Standpunkt mehr oder weniger eigenthümlich bestimmte. Für die evangelische Kirche nun, welche ihrem Grundprincip nach keine andere Lehre haben will, als die nach ihrem Verstande möglichst rein und vollständig erfaßte Schriftlehre, kann freilich eine kirchliche Dogmatik in diesem Sinne nicht eine von jener christlichen Systematik ganz unabhängig dastehende Wissenschaft rein positiver oder historischer Natur sein, wie dies auf römischer Seite wesentlich der Fall ist, wo die Dogmatik auf der Schrift und auf der Tradition ruht, oder wie es die Symbolik ihrer Natur nach ist. Vielmehr muß sie theils, und zwar in den Hauptpunkten (§ 12 fin.) mit der biblischen Systematik wesentlich zusammenfallen, theils muß für sie, namentlich in Betreff der minder hauptsächlichen Lehrpunkte, sowie der Anordnung und Behandlung des gesammten Lehrstoffs, die Aufgabe unverrückt feststehen, das kirchlich und sonderkirchlich Gegebene unter der Leitung des heiligen Geistes an dem Urbild der Lehre in der Schrift immer auf's Neue zu prüfen und eventuell zu berichtigen.

Demnach wird an und für sich das sonderkirchlich Confessionelle in dem Lehrganzen das Letzte, am meisten der freien Prüfung Offene bleiben. Denn gerade der hier vorliegende Dissensus auch unter Denen, welche in den Haupt- und Grundlehren sich eines wissen, muß die Vermuthung erwecken, daß da am meisten noch ein Mangel an allseitigem und durchdringendem Verständniß der Tiefe göttlicher Wahrheit obwalte. Dagegen wird das durch die allgemeine Uebereinstimmung der gesammten christlichen Kirche Bekräftigte die nächste Stelle einnehmen nach dem unmittelbar und klar in der Schrift Gegebenen, immer aber zuerst in grundlegender Weise dieses erforscht und zusammengestellt werden müssen.

So stellt sich auch die Sache wirklich da, wo das Grundverhältniß der mannigfaltigen Lehrbildungen zu einander und zu dem gemeinschaftlichen Urquell ein irgend normales ist, zwischen den verschiednen im geistigen Sinne evangelischen Kirchen und Kirchenlehren, z. B. in der alten Kirchenzeit dem Morgenland und Abendland, später der lutherischen und reformirten Kirche, der alten und erneuerten Brüderkirche u. s. f. Wenn dies in der Wirklichkeit nur zu oft nicht der Fall war und leider noch ist, wie z. B. im siebzehnten Jahrhundert die lutherische Orthodoxie sich lieber mit der römischen Kirche in Frieden setzen mochte, als mit „den Calvinianern", so ist dies nur Folge von Schwachheit und Sünde.

Ganz anders dagegen stellt sich die Sache da, wo, wie durch die Unwahrheit des Romanismus gegenüber der evangelischen oder im rechten Geistessinne katholischen Kirche aller Zeiten das Grundverhältniß zwischen Schrift und Kirchenlehre total umgestürzt und verkehrt ist. Da wird dann die confessionelle Unterscheidungslehre für den evangelisch-katholischen Protest gerade zum Ersten und am bestimmtesten Festgehaltenen, weil in der Gegenlehre eben die Fundamentalsätze der neutestamentlichen Offenbarung verletzt und aufgehoben werden, welche die evangelisch-pneumatische Lehrbildung als ihre ersten Axiome allem Uebrigen voranstellen muß. Allerdings ist damit das keineswegs ausgeschlossen, daß auch hier im Einzelnen bei der Behandlung und Ausbildung der verschiedenen Lehrpunkte mannigfache Anknüpfungspunkte an die katholisch-kirchliche Anschauung für die protestantische dogmatische Arbeit zu finden sind, ja daß in manchen Beziehungen die Wahrheit gerade durch einen zwar sehr begreiflichen, aber nicht zu verewigenden überspannten Gegensatz des Protestantismus gegen die vorgefundene Lehrtradition sich demselben auch seinerseits hie und da etwas verdunkelt hat. Wir werden nicht zuviel sagen, wenn wir behaupten, daß die vollendete Gestalt christlicher Lehrbildung erst dann erreicht sein wird, wenn Alles, was von Wahrheit in der Lehre der katholischen Kirche unter romanistischem Schutt noch verborgen und evangelischerseits noch nicht genugsam angeeignet ist, in lebendig organischer Weise auf den gesunden biblischen Stamm der evangelischen Wahrheitserkenntniß gepfropft sein und dieser so der umfassende Träger des gesammten Erbes der christlichen Kirche an gemeinschaftlicher Schriftforschung, Denkarbeit und Lebenserfahrung geworden sein wird. Aber das wird auch nicht eher vollständig geschehen,

als die evangelisch-katholische Kirche der Zukunft sich wird gebildet haben, welche in ihren Gliedern Alles, was in der alten und in der erneuerten Kirche von Gottes Gnaden in Christo Jesu das Leben hat, durch den heiligen Geist zur vollendeten Einigkeit zusammenschließen darf. Und so weit sind wir wohl noch lange nicht! Für jetzt ist die Zeit des Protestantismus als solchen noch nicht aus, und eine ächte Unionstheologie, wie jede lebendig evangelische ihrem Grundprincip nach allerdings sein muß, hat alles Ernstes dahin zu sehen, daß sie das oben aufgestellte Unterschiedsverhältniß nicht, wie Calixt wollte, übersehe, sondern, was sie auch der älteren Lehrtradition im Interesse ihrer Selbstvollendung entnehme, dabei doch fest und unwandelbar halte über ihrem biblisch-reformatorischen Grundprincip, dem Sola et tota scriptura im zwar nicht buchstäblichen aber lebendig geistigen Sinne.

Aber ganz abgesehen von allen confessionellen Grundsätzen, fundamentalen wie relativen, ist nun auch dieses Fundament aller evangelisch-kirchlichen Dogmatik und christlichen Systematik, die Schriftlehre selbst, kein schlechthin einfaches, und dies muß wohl gewürdigt werden. Zuerst ist schon die Entwickelung wie der Offenbarungsökonomie überhaupt, so auch der Lehre in der Aufeinanderfolge beider Testamente, des alten und des neuen, wohl in's Auge zu fassen, beide Gebiete dürfen nicht vermischt werden, das alttestamentliche zwar nicht übersehen, aber noch weniger dem neutestamentlichen gleichgesetzt oder gar vorgeordnet werden, sondern es ist der göttliche Fortschritt von jenem zu diesem genetisch zu entwickeln und das alte Testament dann nur im Lichte und nach dem Maße des neuen dogmatisch zu verwerthen, so daß neben der Einheit beider auch der Unterschied klar in's Licht gesetzt und der vollendenden Offenbarung ihre göttliche Prärogative in keiner Weise geschmälert wird. Der Theanthropismus des neuen Testamentes muß (cf. § 4.) das allbeherrschende und bestimmende Grundprincip der Systembildung im Ganzen und Einzelnen werden und bleiben. Hierin ist wohl der Vorzug größerer Tiefe, Innerlichkeit und Freiheit, welchen die lutherische Anschauungsweise vor der reformirten hat, nicht zu leugnen. Die letztere geräth durch den überspannten Gegensatz gegen das Ethnische im Romanismus nach Inhalt und Geist, unvermerkt in einen Judaismus in beiderlei Beziehung hinein, in eine Nichtunterscheidung des Alttestamentlichen und Neutestamentlichen und eine gesetzliche Neigung, welche ihr vielfach schaden.

Sodann aber setzt die allseitige Vollendung der systematischen Arbeit auch dies voraus, daß innerhalb der beiden Testamente und, nach dem Obigen, zunächst des neuen, als des hier hauptsächlichen und unmittelbar geltenden, die organische Lebensfülle des Offenbarungsinhalts gründlich erkannt und verstanden werde. So das Nacheinander vorbereitender Lehre aus dem Munde Christi selbst in den Evangelien, namentlich den synoptischen, und erfüllender aus dem Munde der Apostel in ihren Briefen, nach der geschehenen Vollendung des Werkes Christi und der Ausgießung des heiligen Geistes, welcher, nun erst da und wirksam, auch Christi

Wort erst ergänzt und verklärt (Joh. 7, 39; 16, 13 ff.). Ebenso aber auch das Nebeneinander der verschiedenen evangelischen und epistolischen Lehrtropen, insonderheit der letzteren, in ihrem Gleichheits- und Unterschiedsverhältniß. Wie dort die Synoptiker und Johannes sich unterscheiden, und Lukas am meisten zwischen beiden vermittelt, so hier Jacobus auf der einen, Paulus und Johannes auf der andern Seite, durch Petrus vermittelt, während zu gleicher Zeit Johannes in seinen Briefen als der letzte und abschließende Zeuge in anderer, noch tieferer Weise alle drei vorangegangenen epistolischen Lehrtropen unter einander versöhnend concentrirt. Zugleich ist er es, welcher vermittelst seines Evangeliums wiederum dies gesammte nachpfingstliche Zeugniß mit dem vorpfingstlichen der Evangelien, wie durch seine Apokalypse endlich, noch weiter zurück- und ausgreifend, mit der alttestamentlichen Prophetie, der Blüthe des vorbereitenden Bundeszeugnisses, dies doppelte neutestamentliche, somit schließlich die ganze heilige Schrift, alten und neuen Testamentes zumal in die intensivste und lebendigste Einheit zusammen faßt.

Mit anderen Worten: der von der rechten Schriftauslegung zu Tage geförderte reiche Stoff sogenannter biblischer Theologie bildet den lebendigen Boden, aus dem die systematische Lehrdarstellung sich erbauen muß, von diesen Positionen erst kann sie zu der weiteren allgemeinkirchlich und sonderkirchlich überlieferten Theologie fortschreiten, diese an jener, alles Kirchliche aber am Biblischen sich erläuternd, messend, und, wo nöthig, modificirend. Soll aber dies geschehen, so muß freilich die Mannigfaltigkeit des biblisch-theologischen Stoffes erst auf eine gewisse Einheit gebracht und in diesem Sinne denkend verarbeitet sein, und dies ist dann recht eigentlich die wesentliche Aufgabe der biblischen Systematik als solcher, deren Resultate die besondere kirchliche Dogmatik voraussetzen muß und dann ihres Ortes zu nutzen hat.

Dieser Aufgabe hat sich die Theologie der Reformationszeit, auch in der lutherischen Kirche, noch nicht genugsam unterzogen, und darin liegt ein Hauptgrund, warum es ihr nicht möglich war, sofort Alles das, was auch in der überlieferten Kirchenlehre noch von Wahrheit verborgen lag, vollständig zu umfassen. Es wäre aber auch Unrecht, dies von ihr zu fordern, denn einem Manne, oder etlichen, überhaupt einer Generation ist nie Alles gegeben, kann es nicht sein, weil alles Einzelne als solches eben relativ, begrenzt ist, und soll es nicht, weil dann die Entwickelnng und damit die Geschichte zu Ende wäre. Das Vollendete gehört für die Vollendungszeit. Der Fortschritt nun, welcher unserer Zeit auf dem Grunde des theueren reformatorischen Erbes unserer Väter zu erstreben aufgegeben ist, wird hauptsächlich darin bestehen müssen, daß wir dem Winke folgen, welchen die geschichtliche Oekonomie Gottes in der nun immer allseitiger und lebendiger erforschten Schrift, dem gottmenschlich erfaßten neuen Testamente selbst, uns gibt. Die Reformation mußte gegenüber dem wieder aufgerichteten Gesetzesthum der römischen Kirche, welches sich in der Schrift nur an den mißverstandenen Jakobus — nebst den nicht gehörig pfingstlich erfüllten Synoptikern — mit einigem Scheine des

Rechtes anschließen konnte, mit dem Hauptzeugniß von der freien Gnade im Glauben an Christum in eine protestirende Stellung nach Art derjenigen eintreten, welche Paulus gegenüber dem an Jakobus sich hängenden judaistischen Pseudo-Christenthum einzunehmen berufen war. Davon aber war die natürliche Folge, nicht nur, daß wie damals falsche Pauliner, so jetzt falsche Protestanten in eine anomistische Richtung hineingeriethen, sondern auch, daß das ächte und lautere Zeugniß der Reformatoren selbst doch vorzugsweise bei Paulus und zwar dieser Seite des Paulus stehen blieb, und so über ihrem göttlichen Grundprincip des sola fide sive gratia der Wahrheit des gottmenschlich-ethischen Princips doch nicht immer ganz gerecht zu werden vermochte, ohne deren vollständige Anerkennung und Aneignung auch die entstellte Repräsentation desselben in der katholischen Kirche nicht ganz überwunden werden konnte und — sollte. Ist in dieser Beziehung wohl eine besondere Schwäche gerade der lutherischen Anschauung, die freilich mit ihrer Tiefe sehr nahe zusammen hängt, nicht zu leugnen, und hat die reformirte Kirche im Leben hier ihre anerkennenswerthen Vorzüge, so ist es doch auch ihr, wie schon angedeutet, nicht gelungen, theoretisch den rechten organischen Vermittelungspunkt zu finden. Sie hat mehr nur auf den Paulus einen Jakobus, beziehungsweise das alte Testament, kurz auf die Gnade das Gesetz allzu mechanisch aufgesetzt, das ist aber ein verwandter Zug der unorganischen Auffassungsweise in Bezug auf das Buch vom Gottmenschen und das gottmenschliche Leben, wie ihn die reformirte Christologie rücksichtlich der Person desselben zeigt. Die Hülfe kann hier allein auf dem von Gott selbst, wie bemerkt, gezeigten Wege kommen, nämlich durch den organischen Fortschritt von Paulus zu Johannes, in welchem eben schriftmäßig und ökonomisch die Vollendungs-Einheit der neutestamentlichen Offenbarung in wahrhaft lebendiger Gestalt gegeben ist, auf deren Erreichung hinzuarbeiten ein Jeder sich getrieben fühlen muß, welcher die kirchliche Entwickelung in Leben und Wissenschaft von der Reformation bis daher durch die gottgeordneten organischen Phasen derselben aufmerksam und verständig verfolgt.

An dem johanneischen Zeugniß im Evangelium, in den Briefen, in der Apokalypse also wird derjenige organische Einigungspunkt für die Mannigfaltigkeit biblischer, zunächst neutestamentlicher Theologie zu suchen sein, ohne den allerdings ein Resultat allseitiger christlicher Systematik nach der Schrift nicht zu hoffen und somit noch viel weniger diejenige versöhnende Vollendung der kirchlichen Dogmatik im umfassenden und organischen Sinne möglich ist, welche wir oben als Aufgabe hinstellten und als das Correlat derjenigen Lebensvollendung der Kirche selbst bezeichneten, welcher dieselbe unter Gottes Leitung in langsamem aber sicherem Fortschritte zureift. Im Johannes dieser letzten Zeit werden sich der Paulus der protestantischen und der Jakobus der katholischen Kirche die Hand reichen.

Aber dieser Johannes selbst, in den Schriften des neuen Testamentes dreifach vertreten und in allen so selbständig seinen Weg gehend, fast

ohne jede Rücksicht auf den hinter ihm liegenden unter Jakobus und Paulus für die Zeit ausgefochtenen Kampf zwischen Gesetz und Gnade, gebundenem und freiem Christenthum, — dieser Einigungspunkt selbst ist nun keinesweges ein so fertig daliegender, sondern muß erst aufgeschlossen werden, durch denkende Verarbeitung des johanneischen Lehrganzen in sich und entsprechende Vermittelung mit den anderen Tropen, zunächst und hauptsächlich mit Paulus. Vor einer solchen Aufgabe schreckt der noch nicht recht befestigte Glaube leicht zurück, während der oberflächliche Halbglaube und eitle Wissensdünkel sie mit Leichtigkeit mit wenigen Phrasen lösen zu können meint. Der rechte, gereifte, zuversichtliche, aber ebenso demüthige Glaubenssinn theilt weder diese Ueberhebung noch jene Furcht. Er weiß, daß auch diese Aufgabe, die Vorarbeit zu der großen Hauptaufgabe, nur durch das Zusammenwirken Vieler in allmähligem Fortschritte gelöst werden kann und soll, aber er weiß auch, daß es an den Mitteln dazu in Gottes Gnadenschatz nicht fehlt, und greift in Dessen Kraft das Werk frisch an. Neben den im neuen Testament selbst gegebenen Anknüpfungspunkten und Winken für diese Arbeit — und an solchen fehlt es weder in den einzelnen johanneischen Schriften unter sich, noch auch für das Verhältniß derselben zu den anderen Zeugnissen im neuen Testamente überhaupt — steht der heilige Geist, der in „die ganze“, also nicht nur in den vollen Umfang, sondern auch in die Einheitlichkeit der Wahrheit zu führen berufen ist, und Christum verklärt, von dessen gottmenschlicher Lebensherrlichkeit im ganzen neuen Testamente Niemand so tief und durchgehend zeugt, als eben Johannes. Zu diesen objektiven Faktoren kommen die subjektiven, die Zeugnisse des höheren menschlichen Bewußtseins, des Gottes- und Gewissensbewußtseins, und des darein gebauten besonderen christlichen Bewußtseins, von Sünde und Gnade, von der Erlösungsbedürftigkeit und der empfangenen Versöhnungs- und Erlösungsgabe, der unmittelbare persönliche Besitz und Genuß des ewigen Lebens, die Gemeinschaft mit Gott durch Jesum Christum im heiligen Geist, wie wir das in allgemeinerer Beziehung auf die christliche Theologie überhaupt weiter ausgeführt haben in § 13. Werden diese objektiven und subjektiven Faktoren richtig in Verhältniß zu einander und so in gemeinsame Thätigkeit gesetzt, so wird das Resultat nicht ganz vergeblich gesucht werden.

Nur freilich wird gerade hier beim systematischen Zusammenschluß aller Ergebnisse christlicher Glaubensgnosis aus der Schrift die Wahrheit sich am allermeisten geltend machen, daß in einem gewissen Punkt all' unser jetziges Denken sich eben als Stückwerk erweiset, und darüber kann sich der gegründete Gläubige bei seiner dogmatischen Arbeit am wenigsten eine Täuschung machen. Es wird sich hier fast bei jedem einzelnen Lehrstück wiederholen, daß eine treue Exegese und biblisch-theologische Forschung ebensowohl, als eine unbefangene und lebendige Ergründung der Aussagen des allgemeinen religiösen und besonders des christlichen Bewußtseins auf eine Doppelheit von Bestimmungen, eine Zweiseitigkeit der

Wahrheit in der organischen Fülle ihrer lebendigen Realität führt, deren Ganzes keiner begrifflichen Analyse sich vollkommen fügt, oder wenn die einzelnen Faktoren sich auch durch eine solche wohl finden und sicher feststellen lassen, doch für die Synthese, die versuchte Reconstruktion im begrifflichen System, immer einen nicht ganz aufgehenden Rest übrig läßt. Es ist das von uns bereits erkannte und anerkannte Geheimniß in aller übersinnlichen Wahrheit als solcher, und am meisten in dieser durch und durch gottmenschlich bestimmten Wahrheit des neuen Testamentes, welches der Natur der Sache nach gerade dem Systematiker am schärfsten entgegentreten muß. Er wird im Unterschiede vom praktischen Laien, welcher die entgegengesetzte Folgerung aus dieser Wahrnehmung zieht, gerade in diesem heiligen Geheimnisse den fortwährenden Sporn zu immer erneuter spekulativer und dialektischer Thätigkeit finden, es wird ihm gelingen durch Bildung neuer Begriffe die Wahrheitsfülle der Idee immer bestimmter zu umschreiben, zu fixiren und somit faßbar und current zu machen, — wie die kirchliche Theologie schon immer gethan hat, wenn sie Begriffe ausprägte, wie: Ewigkeit, Persönlichkeit, Dreieinigkeit, Gottmensch, Freiheit, Geistleiblichkeit u. a. m. — Die Schrift selbst gibt ihm auch durch die oft schlagendsten bildlichen Bezeichnungen dazu die sicherste Anleitung, wie wenn sie die Bezeichnungen „Vater", „Sohn" für die erste und zweite Person der Gottheit, Wieder-„Geburt" für die Neubelebung in Christo gebraucht u. s. f., — aber es wird trotz alledem dabei bleiben, daß jener letzte Schlußstein für die dialektische Construktion des quomodo (cf. § 13) noch vermißt wird. Auch die christliche Systematik, ja sie am aller entschiedensten und allseitigsten, muß sich unter das Gesetz des Stückwerks beugen, dessen Schranken erst vor dem Schauen, dem Erkennen wie Gott uns jetzt erkennt, fallen werden.

Dies ist ohne Frage das besondere Kreuz der dogmatischen Arbeit, gerade wie im christlichen Heiligungsleben hienieden das bleibende *οὔπω τετελειωμένον εἶναι*, die Sünderschaft auch des Begnadigtsten, es ist (Phil. 3, 12; 1 Joh. 1, 8. 9); es ist die thatkräftige Bewahrung und darum die unerläßliche Bewährung jener *μετάνοια* der *πτωχοὶ τῷ πνεύματι*, durch welche der erste Eintritt in das Reich des Lebens und des Lichtes bedingt war. Auch hier gilt des Herrn Wort: „Wer nicht sein Kreuz auf sich nimmt und mir nachfolgt, der kann nicht mein Jünger sein", — nicht im Leben, aber auch nicht im Erkennen. Aber in williger Demuth getragen, ist dasselbe auch hier des Christen Kranz, die Krone seines Sieges (2 Cor. 12, 7). Denn auf diesem Wege, und auf diesem allein, sichert sich der Theolog den freien Blick in das Ganze und in die Tiefe der Schrift und Geisteswahrheit, das unbeengte Urtheil über die mannigfaltigen menschlichen Versuche zur Erfassung derselben, fremde wie eigene, bewahrt sich bei aller unermüdeten Fortarbeit die Willigkeit und Fähigkeit zu steter Selbstkritik in der Schule des heiligen Geistes, und darin findet er dann die Sicherheit vor den Abirrungen in scholastische,

theosophische oder mystische Allotria, in welche eine träge und in der Trägheit übermüthige Selbstgenugsamkeit so leicht geräth. Mit diesem freien Blick auf alles Gegenwärtige, Geschichtliche und Menschliche verbindet sich aber auf jener Grundlage auch der frohe Blick in die dereinstige Vollendung der Erkenntniß im Schauen, die erhebende Hoffnung des Vollkommenen, und entsprechend schon hier das heilige Anbeten vor dem Geheimniß auch des sich offenbarenden, ja des gottmenschlich offenbaren Gottes für die Zeit, jenes eben so beugende als erhebende Staunen vor dem halb noch verhüllten und doch halb auch schon enthüllten, ja wesentlich wirklich offenbaren Bilde der göttlichen Wahrheit, jenes ächte Pathos des Philosophen, oder vielmehr die wahre Begeisterung des männlich kindlichen Christensinnes, in welcher jene platonische erst zu ihrer Plerosis kommt.

Mögen auch wir bei unserer dogmatischen Arbeit uns von diesem Kreuzes- aber auch Siegesweg der Wahrheit und der Demuth niemals ablenken lassen, zu Gunsten eines zeitlich und menschlich bedingten kirchlich-confessionellen Lehrbuchstabens so wenig, als im Interesse der formalen Consequenz des von endlichen Dingen abgezogenen unzureichenden Begriffes, als Christi Diener, frei im heiligen Geiste von der Menschenknechtschaft beider, und vielmehr mit Paulus berufen, uns zu strecken nach dem, das da vorne ist. Wir haben dafür ein edles Vorbild an unserer Idea fidei fratrum, aus der Hand Spangenbergs, des Mannes der Einfalt und Klarheit im Glauben und der Erkenntniß. Sie stellt uns in das rechte Verhältniß zur Schrift sowohl als zu den kirchlichen Lehrbildungen. Der Geist des Bekenntnisses in der erneuerten Brüderkirche ist vorwiegend, ja wesentlich lutherisch von Anfang gewesen und ist es noch heut, namentlich im deutschen Theile derselben, aber im Sinne des Protestantismus und des Consensus, d. h. so, daß erstens die Schriftprüfung der speciell lutherischen Lehre so wenig je erspart wird, als Spangenberg sie den eigenthümlich zinzendorfischen Lehranschauungen erspart hat, und wir werden beidemal dasselbe thun; zweitens so, daß der reformirte Lehrtypus, wo und so weit er seine biblische Begründung hat, in diesem seinem Rechte vollkommen anerkannt und die richtige Verbindung beider gesucht wird. Dabei können wir auch nach den vorhin gemachten Andeutungen nicht umhin, sogar die katholische Lehre in gewissen Punkten in den Kreis unserer Betrachtung zu ziehen, nicht bloß, um sie zu bekämpfen, sondern auch um nach verstümmelten Wahrheiten in ihr zu forschen. Das hat Spangenberg nicht gethan, aber Zinzendorf in seiner Weise mehrfach, so daß er Vielen neben seinen hundert anderen Schmähnamen auch als Kryptokatholik galt. Der wahre Protestantismus ist das göttlich heilige Princip steter Selbstkritik auch dem bösartigsten Gegner gegenüber und es gibt einen verborgenen und gehofften Consensus der ganzen Kirche Christi auf Erden.

Die wahre Theologie des Geistes, als eine Tochter des wiedergeborenen Lebens im Glauben und in der Liebe Christi, ist ebenso frei und weit, — als fest und eng, jedes an sei-

nem Ort. Dabei liegt es aber in der Natur der Sache, daß eine evangelisch-biblische Theologie sich zunächst und weit überwiegend immer an die beiden evangelisch-kirchlichen Lehrtropen gewiesen sieht und auch wir haben es daher hauptsächlich mit diesem Verhältniß zu thun. Die Stellung in dieser Beziehung, zu welcher wir uns vorher bekannt haben, gibt dann freilich in vieler Hinsicht eben jene „Ja- und Nein-Theologie" [1]), welche die einseitig Confessionellen der Union zum Vorwurf machen. Aber wir wollen diesen Vorwurf getrost tragen, und von dem Herrn selbst lernen, dies Jenen so verdächtige und verhaßte „Weder — Noch" gegenüber dem einzelnen kirchlichen Lehrsatze als solchem und seiner gegebenen Fassung richtig zu verbinden mit der Treue gegen den Geist und das Wesen der allgemein-kirchlichen und evangelisch-kirchlichen, zunächst der lutherisch-brüderischen Lehrtradition, indem wir Christi Wort an die Samariterin Joh. 4, v. 21 und 22. mutatis mutandis auf dies Verhältniß anwenden. In diesem Standpunkte ist es begründet, daß unsere Lehrdarstellung mehr den Karakter der biblischen Systematik behalten als in den einer sonderkirchlich scharf ausgeprägten Dogmatik eingehen wird. Aber wenn es, wie oben gesagt, im Begriffe jeder noch so sehr confessionell-kirchlich bestimmten evangelischen Dogmatik liegt, daß sie ihr unmittelbares Verhältniß zur biblischen Systematik nie verleugnen will und wollen kann, so gilt dies in besonderem Maße von einer im Geiste der Brüdergemeine unternommenen Zusammenfassung der Lehre. Derselbe Standpunkt weiset uns im Verhältniß zur Theologie der Reformationszeit vorzugsweise an Melanchthon, den Lehrer Deutschlands. Es ist ihm zwar nicht vollständig gelungen, bei dem Bestreben, die anfängliche Ausformung der lutherischen Theologie im Geiste der Schrift hie und da zu berichtigen, auch deren ursprüngliche Tiefe und Kühnheit allenthalben zu bewahren und die volle Wahrheit wird öfters nur so zu gewinnen sein, daß für den lutherischen Urgedanken im Geiste der melanchthonischen Theologie ein reicherer und schärferer Ausdruck gesucht wird. Aber die bescheidene Vorsicht und praktische Einfalt der letzteren läßt diesem Streben auch einen freien Raum. Wie verwandt mit Melanchthons mildem und klarem Geiste die Lehrdarstellung Spangenbergs ist, werden wir an manchen Punkten auf überraschende Weise zu sehn Gelegenheit haben. Zinzendorf hat viel mehr mit Luther Vorzüge und Mängel gemein.

Beim Blick auf die Theologie der neueren Zeit, d. h. seit Schleiermacher, können wir gerade diesem Reigenführer, obwohl er aus der Brüdergemeine seine beste Mitgabe auch für die Theologie empfangen hat, doch nur wenig, und unverändert gar nichts entnehmen. Wir müßten sonst unseren biblischen Grundstandpunkt verleugnen. Denn das ist ja gerade das wunderbar paradoxe Phänomen, und das gewaltigste Zeugniß über die Tiefe des durch den Unglauben in der Kirche angerichteten

---

[1]) Vgl. Nitzsch: Urkundenbuch p. XII.

Schadens, daß in jener Zeit des ersten Wiedererwachens aus dem Todesschlafe ein Mann für Lehre und Leben einen so allgemeinen und durchgreifenden Anstoß zur Besserung geben konnte, der doch selbst in seiner Theologie eigentlich an keinem einzigen Punkt der Schriftwahrheit wirklich getreu bleibt, weil in den innersten Fundamenten seines kühnen Lehrbaues auf wunderbare Weise das Eisen und Thon der heterogensten Anschauungen miteinander vermengt war. Wo ein pantheisirend gedachtes Objektive mit dem individualistisch bleibenden Subjektiven und dieses mit jenem vergeblich ringt, da kann der Centralbegriff aller Wahrheit für Lehre und Leben, der Begriff der göttlichen und gottmenschlichen Persönlichkeit nie wahrhaft gefunden und verstanden werden, wenn man auch, wie Schleiermacher zum Segen so vieler Tausende gethan hat, „die Person des Erlösers" noch so sehr überall in den Mittelpunkt stellt.

Was wir aus der Geistesarbeit Schleiermachers für unseren Standpunkt verwenden können, das finden wir in gereinigter Gestalt bei den Führern der auf seinem Grunde erwachsenen, aber auch von demselben wesentlich abgegangenen „neueren gläubigen Theologie" Neander, Nitzsch, Jul. Müller und Anderen. Nehmen wir dazu die dogmatischen Arbeiten von Männern beider evangelischen Kirchen, welche aus demselben Grundprincip wie Jene, aber zugleich mit mehr confessioneller Bestimmtheit, oder doch mit einer durch den Kriticismus der älteren Zeit minder beengten größeren Kühnheit und Freiheit in die Tiefen der reformatorischen Grundgedanken und die spekulativen Winke der heiligen Schrift selbst sich hineingewagt haben, — Martensen, Liebner auf der einen, Ebrard, Lange auf der anderen Seite, — so werden wir dadurch von dem eingenommenen Standpunkte nicht weggedrängt, sondern vielmehr in dessen allseitiger Durchführung nur auf dankenswerthe Weise gefördert. Und wenn wir für die schriftmäßige Grundbestimmtheit desselben eine fördernde Handreichung suchen, so bietet solche in verwandtem Geiste die tiefe und treue Schrifttheologie der auf Bengels Grunde fortbauenden Würtemberger, besonders Beck und Schmid.

Beide Strömungen der gläubigen Theologie unserer Zeit, jene norddeutsche, im weiteren Sinne irgendwie von Schleiermacher beeinflußte, und diese süddeutsche, vornehmlich aus älteren heimathlichen Segensquellen schöpfende, stehen in einem doch wesentlichen Verhältniß innerer Geistesgemeinschaft, auf dem gleichen Grunde lebendigen Schriftglaubens und gegenseitiger Ergänzung mit ihren verschiedenen Gaben. Die erstere vertritt, von allen individuellen Schattirungen abgesehen, mehr das Moment freier Subjektivität in Erfahrung und Denken, die andere mehr das Moment schriftmäßiger Objektivität, beide Momente aber gehören für unseren biblisch-theanthropistischen Gesichtspunkt unzertrennlich zusammen, haben auch geschichtlich in der christlichen Geistesentwickelung und Glaubenseigenthümlichkeit der Brüdergemeine ihre sichere Stätte und ein zwar mehrfach gestörtes, wesentlich aber tiefbegründetes und lebendiges Gleichgewicht.

Reichen wir denn in dankbarer Anerkennung des Guten auf beiden Seiten der einen die eine, der anderen die andere Hand, so werden wir dies nicht zu bereuen haben, und dürfen zugleich mit Zuversicht hoffen, gerade so der Grundrichtung des Glaubensdenkens auch auf dogmatisch-wissenschaftlichem Gebiete treu zu bleiben, welche auf dem Boden der Schrift und der Erfahrung, d. h. des übereinstimmenden Geisteszeugnisses im Buche und im Herzen, aus Zinzendorfs unmittelbarer und reicher Lebensfülle erwachsen, durch Spangenbergs sichtende und ordnende Hand ihren einfachen und schlichten, aber schönen und für uns im freien Sinne vorbildlichen Ausdruck gewonnen hat.

Evangelische Glaubenslehre
nach Schrift und Erfahrung.

Erster Theil.
Die Theologie, oder die Lehre von Gott.

Vorbemerkung.

Wir beginnen mit der Lehre von Gott, nicht, wie die besten Gesangbücher der alten sowohl, als der erneuerten Brüderkirche, und ähnlich auch der Heidelberger Katechismus, mit der Lehre von Sünde und Gnade, der Botschaft von Christi Person und Werk, und zwar mit der ganzen, ungetheilten Lehre von Gott, nicht bloß, wie Spangenberg in seiner Idea fidei fratrum und der Lieberkühn'sche Katechismus, auch noch in neuester Bearbeitung vom Jahre 1860, mit der Lehre von Gott als Einigem, während sie die Lehre von der Dreieinigkeit, dem historischen und praktischen Gesichtspunkte gemäß, noch aufsparen bis nach dem Lehrstück von Christo, welcher von jenem Geheimniß erst Offenbarung gebracht habe. Der erstgenannte Weg ist praktisch sehr zweckmäßig, aber im Lehrsystem unpassend, der zweite wohl zulässig in demselben und jedenfalls richtiger, als die Stellung der Dreieinigkeitslehre bei Schleiermacher, als Schlußanhang der ganzen Glaubenslehre, welche in der That nur in seiner Verkennung des Wesens und Werthes derselben ihren Grund hat. Auch liegt in dieser Mittelstellung ein gewisses dem Geiste der Brüdergemeine entsprechendes Zeugniß gegen verstiegenen Scholasticismus in Bezug auf die tiefen Mysterien des göttlichen Wesens, und dieselbe ist insofern auch für uns beachtenswerth [1]).

Aber diese Gefahr läßt sich auch bei veränderter Stellung des Lehrstückes vermeiden, und in Bezug auf Zusammenhang und Rundung der gesammten Lehre von Gott in sich, wie im Verhältniß zum Ganzen des Systems, ist es ohne Frage vorzuziehen, wenn dieselbe ungetheilt bleibt. Es ist ja doch das Ganze eben nur das System der christ-

[1]) Vgl. den Verlaß der Generalsynode von 1857 § 5 und unseren § 22.

lichen Lehre, Inhalt der christlichen Offenbarung, welche wohl alle Offenbarung niederer Art in sich aufnimmt, aber eben auch so ganz und tief, so organisch in sich aufnimmt, daß ein einheitliches neues Ganze sich bildet, welches jene Scheidung von allgemeinen Wahrheiten und speciell christlichen wie überhaupt, so auch in Bezug auf die Lehre von Gott nicht mehr zuläßt.

Freilich tritt uns so das nur um so klarer und lebendiger bei diesem ersten Theil unserer Betrachtung schon entgegen, daß wir es da mit Geheimnissen zu thun haben, deren letzte Tiefen unser endliches, stückwerkliches Denken allerdings absolut übersteigen. Aber einmal ist dies durchaus nicht bloß bei der trinitarischen Gotteslehre der Fall, sondern, richtig betrachtet, bei der monotheistischen durchaus schon ebenso, und sodann ist es wirklich Wahrheit, daß für die gläubige Gnosis nur auf diesem Wege der Betrachtung alles Folgende erst in das rechte Licht tritt, und in seiner Weise begreiflich wird. So nicht nur die Menschwerdung Gottes in Christo, sondern doch auch schon die Erschaffung der Welt und das Verhältniß Gottes zu ihr überhaupt. Denn wenn, wie gesagt, die christliche Theologie auch diese Gegenstände doch nicht anders, als im Lichte der christlichen Volloffenbarung betrachten kann, so kann dies wiederum nur dann recht und durchgreifend geschehen, wenn deren Andeutungen über die letzten Gründe und verborgensten Tiefen des göttlichen Wesens der Gesammtbetrachtung in der Weise zu Grunde gelegt werden, daß in ihnen zugleich schon die höchsten urbildlichen Normen für das gesammte abbildliche geschöpfliche Leben erkannt und aufgewiesen werden.

Die praktische und die theoretische Betrachtungs- und Behandlungsweise unterscheiden sich hier. Was jener mit vollem Rechte und naturgemäß das Letzte, das ist dieser ebenso nothwendig das Erste, alles Andere grundlegend Bestimmende. Der Unterschied hebt sich aber insofern auch wieder auf, als eine solche theologisch principielle Betrachtung, wenn sie richtig durchgeführt wird, getragen vom Geist des lebendigen Glaubens, mittelbar dann auch wieder für das praktische Leben ihre reichen Früchte trägt. Darin hat sie ihre thatsächliche Legitimation für das Reich Gottes und erweiset sich als ein organisches Glied in dessen Gesammtleben. Insonderheit dürfte unsere Zeit berufen sein, die seligen Geheimnisse des trinitarischen Wesens und Lebens Gottes dem Glaubensverständnisse auch weiterer Kreise mehr und mehr nahe zu bringen, nachdem die Reformationszeit hier mehr nur das Altüberlieferte bestätigt und weder praktisch noch theoretisch dessen Tiefen lebensvoll genug ausgebeutet hat. Am meisten ist gerade für die Brüdergemeine hier eine Versäumniß gut zu machen und eine Aufgabe zu lösen, zu der dieselbe auch durch ihre tiefe und lebendige Christologie den Schlüssel unmittelbar in der Hand hat, welche sie aber eben durch die Präponderanz der letzteren sich bisher allzufern hat liegen lassen [1]).

[1]) Obwohl gerade Zinzendorf gelegentlich mit allem Nachdruck auch diese Aufgabe hervorhebt, vgl. z. B. Londoner Reden Abth. III, S. 330.

Erster Abschnitt.

Gott an sich.

Erstes Hauptstück: Gottes Dasein.

§ 15.

Das unmittelbare Gottesbewußtsein.

Das Bewußtsein vom Dasein eines Gottes ist unmittelbares Eigenthum des menschlichen Geistes und wird von der heiligen Schrift stets vorausgesetzt, nicht erst durch sie mitgetheilt. Aber es muß, um zu Wahrheit, Leben und Kraft zu kommen, durch die Offenbarung ausgebildet, „erfüllt" werden, was im vollen Maße auch nur durch die erfüllende Offenbarung Gottes in Christo geschehen kann, und von Seiten des Menschen muß es mit Freiheit bejaht, ergriffen werden. Für den, welcher dies nicht thut, sind vermittelte Beweisführungen für das Dasein Gottes niemals zwingend.

Wir haben es in der Einleitung schon ausgesprochen, daß das unmittelbare Gottesbewußtsein der Lebensgrund aller Religion auf menschlicher Seite sei. Die Gemeinschaft mit Gott hat die Ueberzeugung vom Dasein Gottes zu ihrer nothwendigen Voraussetzung, und es wäre übel um jene bestellt, wenn diese nicht, ob auch verdunkelt, kraft unmittelbarer Selbstbezeugung Gottes in jedem menschlichen Herzen Allen unmittelbar gegeben wäre. Daß dem so ist, bestätigt auch die Erfahrung aller Orte und Zeiten. Allerdings hat man wohl einzelne verkommenste Stämme gefunden, welche keine Idee von Gott zu haben schienen [1], aber dies beweiset nur, was wir später geltend zu machen haben werden, daß eben auch dies höchste Vermögen, wie Alles im Menschen, Anlage ist, welche dann allerdings durch einen generationenlangen Mangel an jeder aus-

[1] So z. B. neuerlich die vom Missionar Miertsching besuchten Eskimos im höchsten Norden Amerikas.

bildenden Pflege bei solchen überhaupt bis zum beinahe rein sinnlichen Dasein verkümmerten Menschen in den Zustand völliger Latenz, reiner Potenzialität, gerathen kann und muß. Daß aber die Anlage doch vorhanden ist und bleibt, das zeigt wiederum die Leichtigkeit, mit der doch auch so herunter gekommene Menschen die ihnen gebrachte Kunde von Gott fassen und beziehungsweise, bei leichter katechetischer Anregung, auf die Idee eines Schöpfers und Herrn der Welt kommen [1]). Wäre dagegen kein solcher innerer Anknüpfungspunkt — oder schlummernder „Consonant“ — im menschlichen Herzen, so würde es gar nicht möglich sein, durch bloße äußere Notiz oder vermittelte Beweisführung die Ueberzeugung von dem Dasein eines so unbegreiflichen, transcendenten Wesens zu begründen, ja überhaupt den lebendigen Begriff von demselben zu geben. Aber freilich ist es ebenso unmöglich, dem Verblendeten, welcher ein solches unmittelbares Gottesbewußtsein bei sich nicht zu finden vorgibt, und daher auch bei Anderen leugnet oder nur als Fiktion behandelt, einen zwingenden Beweis zu geben, daß er im Irrthum ist. Solche Negation hat für denjenigen gar kein Gewicht, der da weiß, wie es mit aller höheren Wahrheit überhaupt in dieser Hinsicht bewandt ist und wir haben uns darüber genugsam ausgesprochen. Das Licht kann nur selbst der Zeuge seines Daseins sein und ist es für Jeden, der ein Auge hat und dasselbe nicht willkürlich widerspenstig verschließt. Da wir aber wissen, daß die Sünde als Gottentfremdung und Gottesfeindschaft es ist, welche dem Menschen eben dies Geistesauge verschließt oder doch umdunkelt (Matth. 6, 22 ff.), so ist uns eine solche Leugnung wie des Lichtes selbst, so des Auges für dasselbe, wo sie uns entgegentritt, sofort erklärt und dadurch entkräftet. Und das um so mehr, wenn wir auf der anderen Seite bemerken, wie da, wo thatsächlich und erfahrungsgemäß das wirksamste religiöse und sittliche Leben, bei Einzelnen oder Gesammtheiten, vorhanden war, diese unmittelbare Gewißheit des menschlichen Geistes von dem Dasein Gottes auch immer am lebendigsten und zuversichtlichsten bekannt und festgehalten worden ist.

So finden wir es zunächst in der heiligen Schrift, auf alttestamentlichem wie auf neutestamentlichem Gebiet, wenngleich mehr indirekt als direkt. Bestimmt angedeutet ist der Satz im neuen Testamente wol nur von Paulus, in Act. 17, 27. 28; Röm. 1, 19. Was der Apostel in diesen Stellen zunächst bezeugt, ist auch nur der göttliche „Vokal“, die Offenbarungsstimme in der Natur und der Geschichte, aber dabei setzt er doch unmittelbar voraus und deutet somit wenigstens indirekt an den entsprechenden Consonanten im menschlichen Herzen, die immanente Potenz des menschlichen Geistes zum Wahrnehmen und Vernehmen dieser Selbstbezeugungen Gottes, vgl. das *νοούμενα* in Röm. 1 und das *ἵνα* in

---

[1]) Die oben angeführten Eskimos antworteten auf die ihnen vorgelegte Frage nach dem Schöpfer der Welt: »ohne Zweifel ein sehr großer und weiser Mann, vermuthlich ein Europäer«. (Man vgl. den kantischen »Weltbaumeister« als Resultat des physikotheologischen Beweises.)

Act. 17. In ähnlicher Weise spricht indirekt schon das alte Testament es aus, daß die Gewißheit vom Dasein Gottes der höchste Besitz des vernünftigen Geistes ist, wenn es die Leugner desselben ohne Weiteres als Thoren bezeichnet, Ps. 14, 1. Ebenso urtheilen die Kirchenväter und die Reformatoren. Calvin z. B. sagt (I, 3, 3): hoc quidem recte judicantibus semper constabit, insculptum mentibus humanis esse divinitatis sensum, qui nunquam deleri potest. Nur ein einseitiger und ganz äußerlicher Supernaturalismus kann behaupten, bloß durch äußere Notiz der Offenbarung oder des begrifflichen Beweises könne dem Menschen die Idee Gottes und die Gewißheit von seinem Dasein, die Glaubensüberzeugung von Gott, als dem ewigen Grunde und Ziele alles Zeitlichen, beigebracht werden.

Auf der anderen Seite aber ist freilich der rationalistischen, sogenannten natürlichen Religion gegenüber ebenso bestimmt zu behaupten und nach Schrift und Erfahrung zu erweisen, daß dieses unmittelbare Gottesbewußtsein nicht ein ganz isolirtes Naturgewächs ist und sein kann, welches gar keiner Anregung und Ausbildung von Außen, durch Menschen und in ihnen von Gott, bedürfte, wie doch jede andere auch noch so unveräußerliche Anlage des menschlichen Geistes solcher bedarf. Der Mensch ist in keiner Beziehung im Stande, völlig isolirt oder in bloßer Rottenverbindung mit anderen verthierten Menschen sich zu dem zu entwickeln, was er sein und werden soll. Vielmehr wie durch die störenden und zerstörenden Einflüsse der Sünde und Verführung diese höchste Mitgift seines Wesens so viel Schaden leiden kann und wirklich oft bis zur fast gänzlichen Ausrottung leidet, so bedarf es zu ihrer gesunden Erhaltung und Entwickelung durchaus erziehender Einwirkung äußerer und innerer Art, von Seiten Gottes sowohl, der sich dem menschlichen Geiste offenbart, als von Seiten der menschlichen ethischen Gemeinschaft, welche ihn auf diese Gottesoffenbarungen aufmerksam macht und fixirt. Das Gottesbewußtsein ist Anlage, wie Alles im Menschen, aber eben die im Bunde mit dem eng damit zusammenhängenden sittlichen Bewußtsein, dem Gewissen, höchste und wesentliche, pneumatische Begabung des Menschen und darum auch eine in irgend welchem Grade und Art allgemeine. Dies unmittelbare Bewußtsein vom Ursein, von Gott, seinem Dasein, Wesen und Willen, ist Kern und Krone des menschlichen Wesens als geistig persönlichen, von allem Naturleben wesentlich unterschiedenen, das innere Correlat des persönlichen Selbstbewußtseins nach dessen wahrer, überendlicher Bestimmtheit. Beide stehen und fallen, gewinnen und leiden miteinander, zwar nicht immer zu gleicher Zeit in ganz gleichem Maße, aber doch innerlich und wesentlich miteinander. Es ist damit wie mit dem Gottesbewußtsein im engeren Sinne und dem Gewissen. Wie dieses oft formell länger haften bleibt als jenes, so das persönliche Selbstbewußtsein noch länger. Aber wie das Gewissen seines eigentlichen und specifischen Inhalts in jenem Falle doch entleert ist und immer mehr entleert wird, so auch in diesem das persönliche Selbstbewußtsein. Der materialistische Naturalist oder Pantheist — denn dies letztere ist

dann nur ein leerer Name — weiß sich zuletzt, d. h. im Grunde und daher auch am Ende, selbst nur als ein Stück Natur, als eine Welle im wogenden Meere des Naturgeistes.

Ist dies anerkannt, so ist das erste Postulat der wahren Humanität diese mehr oder weniger gewisse Ueberzeugung, der Glaube an das Dasein eines Gottes, und das Vernehmen seiner Selbstbezeugungen ist die innerste und erste Lebensäußerung der wahren Vernunft. Aber damit ist denn freilich für den Christen wiederum das gesagt, daß erst durch Christum allein, als den Wiederhersteller der menschlichen Natur überhaupt, diese relative Gewißheit, die sonst wesentlich doch immer nur Ahnung bleibt, zu einer wirklichem und unumstößlichen Ueberzeugung wird, und daher nur bei dem Christen als solchen zuletzt nicht mehr die Rede sein kann von einer Leugnung des Daseins Gottes selbst sowohl, als dieses unseres innersten und unmittelbaren Bewußtseins von demselben.

Darum haben denn für ihn auch alle oft gemachten Versuche vermittelter Beweisführung für das Dasein Gottes nicht die große Bedeutung, welche denselben mitunter zugeschrieben worden ist. Denn er für seine Person braucht sie in keinem Falle, weil sein Gottesglaube schon auf andere Weise seine genugsame Stütze hat, durch Gottesbewußtsein und Gewissen wie durch Schrift und christliche Erfahrung, und er weiß, daß der noch nicht Gläubige ebenfalls nur auf diesem Wege wirklich zur gewissen unumstößlichen Ueberzeugung im Glauben gelangen kann. Nie wird er daher den Versuch machen wollen, dem entschieden Ungläubigen vermittelst solcher Beweise zum Glauben zu helfen. Auf der anderen Seite jedoch haben dieselben gerade für den Gläubigen im Verhältniß zu seiner eigenen Schwachgläubigkeit nicht nur, sondern auch und noch mehr für den Erkenntnißtrieb seines Glaubens und ebenso im Verhältniß zu anderen im gleichen Falle befindlichen Gläubigen oder Glaubenswilligen, gegenüber dem suchenden Zweifler oder dem gläubigen Forscher, denselben relativen Werth, welchen wir den Beweisen für die Offenbarung Gottes und das Evangelium insonderheit oben zuschreiben durften und mußten. In diesem Sinne werfen wir daher nun auch einen Blick auf die hauptsächlichsten Beweise für das Dasein Gottes.

---

§ 16.

Beweise für das Dasein Gottes.

Der Beweis aus der Herrlichkeit der geschaffenen Welt sowohl als der aus ihrer Unvollkommenheit, der Beweis aus der Gottesidee sowohl als der aus der sittlichen Idee, alle ihres Ortes von Werth und, gehörig zusammengefaßt, von lebendiger Wirksamkeit, sind gleichwohl nie äußerlich zwingend.

Die Kirchenväter, sofern sie sich nicht mit der einfachen Berufung auf das Gottesbewußtsein begnügen, verbinden damit meist nur den nächstliegenden, sogenannten physikotheologischen Beweis oder den Beweis aus der Herrlichkeit der geschaffenen Welt, wie ihn auch die heilige Schrift gibt und jeder offene Menschengeist sich selbst vervielfältigt (Ps. 104, 24; Act. 14, 15. 17; Röm. 1, 19. 20.). Dabei gestehen sie aber die Unmöglichkeit eines zwingenden Beweises offen zu. So Clemens von Alexandrien: „Gott wird mit einem auf Beweisen ruhenden Wissen nicht erkannt. Denn dieses weiß die Dinge nur auf dem Grunde von früherem, vor dem Anfangslosen aber ist Nichts." Bei jenem Erweise aus den Werken wird nur das consequens rei zur ratio cognoscendae rei, zum logischen prius, aber der Rückschluß von der Wirkung auf das Wesen kann jederzeit von dem Widerwilligen umgangen werden.

Erst gegen Ende der alten Kirchenzeit kommen Beweise mehr philosophischer Art und daher mit mehr Ansprüchen auf objektive Geltung vor. So namentlich der sogenannte kosmologische, oder der Beweis aus der Unvollkommenheit der geschaffenen Welt, welcher, wie der vorige an sich auch, aber bestimmter begrifflich deducirend, auf der Kategorie von Ursache und Wirkung beruht: die Welt zeige allenthalben nur Veränderliches, Mannigfaltiges und diesem müsse nothwendig ein Einfaches, Unveränderliches zu Grunde liegen. Damit verbindet sich sodann bei Boëthius schon eine dritte Beweisart, der ontologische oder der Beweis aus der Gottesidee selbst: Die empirische Wahrnehmung zeige uns lauter Unvollkommenes und dies führe uns zurück auf die Idee eines Vollkommenen, diese müsse aber nothwendig Realität, objektives Dasein haben, da ja das Unvollkommene schon solche habe.

Diesen Beweis gibt dann rein und selbständig im Mittelalter Anselm von Canterbury: In der menschlichen Vernunft liege der Begriff eines Denkbar-Höchsten, dies müsse aber auch Realität haben, denn gäbe es in der Wirklichkeit ein Höchstes, was mit dem gedachten Höchsten nicht zusammenfiele, so hätte dies eben den Vorzug des wirklichen Seins vor dem gedachten Höchsten voraus und wäre daher insofern höher als dies. Ein nach irgend einer Seite hin Höheres aber als das Denkbarhöchste könne es nicht geben, also müsse dies nothwendig auch wirklich sein. Während andere Scholastiker die früher genannten Beweise wieder aufnehmen, betonen einige, wie besonders Abälard, einen vierten, den moralischen oder den Beweis aus der sittlichen Idee, indem er aus der sittlichen Freiheit und Zurechnungsfähigkeit der vernünftigen Geschöpfe auf das Dasein eines ewigen Vergelters schließt.

Und dieser Beweis ist es, den in neuerer Zeit auch Kant [1]), nachdem er das Ungenugsame aller übrigen — wie im Mittelalter schon Duns Scotus und Occam — gezeigt hatte, allein stehen ließ. Er sagt gegen den ontologischen Beweis, daß dem Gedanken als solchem durch die

---

[1]) Kritik der reinen Vernunft. 1. Ausg. S. 592 ff.

objektive Existenz keine weitere Vollkommenheit zuwachse, und daher durch bloße Steigerung des Gedankens auch jene nicht erwiesen werden könne. Gegen den kosmologischen, er führe allerdings auf ein dem Zufälligen zu Grunde liegendes Nothwendige, aber ob dies ein objektiv Seiendes oder nur Begriff, Idee, sei, werde damit nicht bewiesen. Endlich gegen den physikotheologischen, er führe, so brauchbar er sonst in populär praktischer Beziehung sei, doch eigentlich nur auf einen Welt-Ordner oder Baumeister, aber nicht nothwendig auf den Begriff des Schöpfers, also Gottes im strengen Sinne. Dagegen erhebt Kant nun den moralischen Beweis [1]), indem er sagt, die Incongruenz von Tugend und Glückseligkeit hienieden nöthige, einen anderen künftigen Zustand geordneter Vergeltung und somit auch einen Ordner und Vergelter, einen Gott, anzunehmen.

Was zunächst jene Widerlegung der erstgenannten Beweisarten betrifft, so ist dieselbe in ihrem formalen Rechte durchaus anzuerkennen, aber dasselbe reicht eben auch nur soweit, als das Gebiet des abstrakten Begriffs, der logischen Formel, des Denkens in seiner Abgezogenheit, — Abgerissenheit — vom Leben. Auf diesem Gebiete ist es mit den Beweisen für das Dasein Gottes ganz so, wie mit denen für die Wahrheit seiner Offenbarung, und nicht der außerordentlichen allein, sondern selbst der allergewöhnlichsten in Natur und Geschichte. Ohne den G l a u b e n an den lebendigen persönlichen Gott, welcher auf der unmittelbaren s c h a u e n d e n E r f a h r u n g von dessen verschiedenen Selbstbezeugnngen beruht, ist es ebenso ein Gewaltstreich, eine unberechtigte Handlung der Willkür, die materiell erscheinende Welt für das wahrhaft und wirklich Seiende zu nehmen, als aus dem Eindruck, welchen die Erscheinungswelt auf die Sinne und das Gemüth macht, zu schließen, sie müsse einen persönlichen Gott zum Ordner oder gar zum Schöpfer haben. Und nicht minder ist es auf diesem Boden unberechtigt, zu behaupten: weil ich die Idee des Vollkommenen, d. h. hier den Begriff des abstrakten Superlativs in mir finde, muß demselben auch objektive Existenz zukommen. Ohne den Glauben ist Jenes nur die Aeußerung eines sinnlich-empirischen und unkritischen Standpunktes, und Dieses wurzelt in der für dies Gebiet ganz unberechtigten, wesentlich pantheistischen Idee: daß Alles, was vernünftig, d. h. dem vernünftigen Denken nothwendig gegeben ist, auch wirklich sein, reale Existenz auch außerhalb der Sphäre des Begriffes haben müsse, während für diese als solche, im Sinne des abstrakten Idealismus und Kriticismus, die äußere Existenz allerdings auch gar keinen Werth hat. Und es ist das Verdienst des „Moses" Kant mit seinem Kriticismus hier in beiderlei Beziehung, auf Gott und auf die Welt, das Dasein eines Nichterscheinenden und das hinter dem Erscheinenden eigentlich Seiende, das Ding an sich, den Boden gesäubert zu haben. Weder das Letztere nach seiner Wesenheit, noch das Dasein des Ersteren, Gottes, läßt sich auf diesem Wege erkennen. Für das abstrakte Denken als solches gibt es gar keine Erkenntniß eines Wirklichen, Seienden, als solchen, weil der Uebergang aus der Sphäre des Begriffes in die des wirk-

[1]) Kritik der reinen Vernunft. S. 804 ff.

lichen Daseins überhaupt nicht selbst wieder durch irgend welchen Begriff, sondern nur durch Erfahrung vollziehbar ist, wie dies der spätere Schelling gerade in Beziehung auf Gottes Sein und Wesen so bestimmt anerkannt und betont hat.

Vor dem νόμος des Begriffs muß sich der gesetzliche Denker den kühnen Griff in das Lebensreich der Wirklichkeit in der That auf ewig vergehen lassen!

Aber diese Parallele gilt auch nach der anderen Seite hin. Dieser Gesetzesstandpunkt in intellektueller Beziehung ist, absolut geltend gemacht, eben so sehr als der entsprechende auf dem ethischen Gebiet nicht nur ein trostloser, sofern er, wie dieser nicht zum Heil, seinerseits nicht zur Wahrheit führt, sondern auch ein, weil unganzer, einseitig abstrakter, im tiefsten Sinne unwahrer. Nur die ganze Wahrheit kann auch ganz, wirklich und lebenskräftig, zum Heil und zur Erkenntniß führen. Wie jedoch auf ethischem Gebiete das Evangelium durch die Verheißung in gewissem Sinne anticipirt wird, so hat auch hier, während das Gesetz in beiden Beziehungen, mit relativer Wahrheit und als ein in diesem Sinne zum Heil und Licht mitwirkendes Moment, auseinanderreißt, und dadurch das Leben, die wesentliche Wahrheit, vor der Hand tödtet, selbst abgesehen von der vollendeten Offenbarung in Christo und dem entsprechenden vollendeten Glauben schon ein vorbereitender, verheißungsmäßiger, Glaube im weiteren Sinne des Wortes (Hebr. 11, 1 ꝛc.) seinerseits mit Recht und Grund jenen kühnen Griff kindlich gethan und erkennt auf diesem Wege wirklich Wahrheit, nicht nur in Israel, sondern getrübter und unsicherer doch auch in der Heidenwelt.

Der Glaube schon in diesem Sinne erfährt äußerlich und innerlich, um sich her in der Welt und in sich im Herzen (καρδία, συνείδησις, νοῦς.) die Zeugnisse Gottes, wie dieser sie aufeinander angelegt hat, auf dem Wege sinnlicher und sinnlich-geistiger Wahrnehmung, aber wesentlich allenthalben durch einen übersinnlichen, einen Geistesakt; erklärt, begründet, vermittelt sich dessen Resultat sodann durch begriffliches, urtheilendes und schließendes Nachdenken, so viel und so gut ein Jeder dies eben vermag, und wird dadurch der Wahrheit immer unumstößlicher gewiß. Denn so handelt der Mensch als ganzer Mensch, lebendig und persönlich, und das Leben ist allerwege das Licht, d. h. hier: es trägt die unmittelbare und durch alle denkende Vermittelung, wenn sie in dieser ihrer richtigen Stellung als ein Moment der gesammtorganischen Lebensbethätigung und nicht, wie vorher, in unlebendiger Isolirung auftritt, nicht geschwächte, sondern gestärkte Gewißheit seiner Wahrheit in sich selbst. Der Gläubige in diesem Sinne zweifelt nicht, daß die Erscheinungswelt nicht eine Scheinwelt, sondern wirklich erscheinende Realität, Wahrheit ist, weil er theils in ihr, theils in sich Gott schaut, und er von diesem so erschauten Gott nicht denken kann, daß er den Menschen in dessen gesammter Existenz wesentlich betrüge. Und er ist überzeugt von Gottes Dasein, weil er ihn theils durch die Vollkommenheit, theils durch die Unvollkommenheit der Erscheinungswelt, in ihr

und über ihr, wahrnimmt, kraft des inneren Zeugnisses Gottes in seinem Herzen, im Gottesbewußtsein, und dies ist ihm wiederum darum so gewiß, weil er nicht glauben kann, daß die Idee eines Höchsten absoluten Wesens in ihm sein würde, wenn sie nicht Reflex eines wirklichen Seins, eines lebendigen, solchen, Gottes wäre. Er weiß, daß dieser gute und heilige Gott, wie er ihn in sich und außer sich schaut und erfährt, nicht Ideen als lebensnothwendige in den menschlichen Geist legen kann, die nicht wahre wären, er erkennt in ihnen vielmehr vertrauensvoll Gottes Verheißungen auf eine endliche immer mehr erfüllte Erkenntniß der Wahrheit, je mehr das Geschöpf in seiner Schule fortschreitet, und Pfänder des wahrhaftigen Lebens, zu dem es von ihm bestimmt ist. Und in diesem Sinne, im Glauben an Gott als den Guten, ist ihm allerdings das im wahren Sinne Vernünftige auch wirklich; was vorher pantheistische Formel war, erscheint hier in seiner theistisch wiedergeborenen erfüllten und wahren Gestalt, weil hier die gesammten Selbstbezeugungen dieses Gottes als des Guten willig vernommen und in gläubiger Hingebung einheitlich erfahren sind. Jenes dem mechanischen, gesetzlich knechtlichen Denken so anstößige Verhältniß der Wechselwirkung, das Grundgesetz alles Lebens und darum auch alles lebendigen, d. h. des ursprünglich und wesentlich unmittelbaren oder intuitiven Erkennens, des freien glaubenskindlichen Schauens Dessen, was Gott uns zeigt, (vgl. Joh. 5, 20; 3, 11,) dieses Gesetz des Geistes bringt auch hier allein Licht und Kraft.

Eben deshalb müssen wir nun aber auch die kantische Begründung des Gottesglaubens auf die sittliche Idee, ganz abgesehen von ihren sonstigen Mängeln, als eine unrichtige bezeichnen, sofern dadurch ein von einem selbständigen Obersatz ausgehender Beweis gegeben werden soll.

Vielmehr ist auch die sittliche Idee nur einer der gottgeordneten Ausgangspunkte der menschlichen Gotteserkenntniß, welche im organischen Lebensverbande miteinander ihre wechselseitige Gewähr haben, von denen aber keiner ohne die andern für sich allein gewiß, und so zur Basis eines logischen Beweises genugsam ist. Insonderheit aber hat dieser eine Theil des höheren, pneumatischen Bewußtseins, der συνείδησις (cf. conscience, im Französischen und Englischen = Gottesbewußtsein und Gewissen) durchaus keine Prärogative vor dem anderen, der Gottesidee, wie dies von Jacobi und Schleiermacher mit Recht behauptet worden ist. Beide stehen vielmehr ganz im engsten Correlatverhältniß, wie beim Blick auf die Welt das Zeugniß von deren Vollkommenheit und das von ihrer Unvollkommenheit, von denen auch keines ohne das andere den richtigen Schluß auf das Dasein und Wesen Gottes gibt, sondern nur beide in und miteinander. Und so müssen, um das volle Resultat zu geben, alle vier Stimmen in Harmonie treten, wie sie denn auch unter sich in nächster innerer Parallele stehen. Die Welt, einbegriffen die Naturseite des menschlichen Wesens selbst, nach ihrer metaphysischen Vollkommenheit oder Herrlichkeit correspondirt dem Gottesbewußtsein im menschlichen Geiste,

als dem Zeugen von der wesentlichen Verwandtschaft der geschöpflichen Persönlichkeit mit deren absolutem Urbilde, mit Gott, nach ihrer metaphysischen Bestimmtheit und ethischen Bestimmung. Das ist das positive Zeugniß. Damit verbindet sich aber das negative: die Welt, nach demselben Umfange des Begriffes wie vorher, in ihrer metaphysischen Unvollkommenheit, correspondirt dem sittlichen Bewußtsein, dem Gewissen als Zeugen von der thatsächlichen Nichtübereinstimmung des ethischen Subjektes mit dessen heiligem Urbilde. An und für sich würde es sich ja in letzterer Beziehung natürlich nicht um einen Gegensatz handeln können, sondern dieser tritt erst durch die Thatsache der menschlichen Sünde und Sündhaftigkeit ein, aber auch ohne diese würde doch eine freie zeitliche Entwickelung des Menschen auf sein ethisches Vollendungsziel hin gedacht werden müssen, wie auch eine organische Verklärung der Welt zu einer endlichen höheren Herrlichkeit und Vollkommenheit. In dieser Beziehung würde immer ein **Noch nicht** ins Bewußtsein treten, ein ethisches Sollen entsprechend dem metaphysischen Werden und dies Noch nicht steht wesentlich dem Schon, das Sollen dem Sein, organisch gegenüber, im polaren Verhältniß des Negativen zum Positiven. Das Positive erhebt, das Negative beugt, und diese Verbindung von Erhebung und Beugung gibt hier schon vorbereitend dasselbe Resultat, die heilige Frucht lebendiger Kindes-Erkenntniß im Glauben, wie hernach auf dem erfüllenden Standpunkte des Evangeliums, aber auch nur sie kann es beidemal, weil sie allein das dem objektiven Verhältnisse von Gott und Mensch, Schöpfer und Geschöpf, Entsprechende, die demselben homogene Lebensstellung zu Gott ist, von der auch alles Erkennen und Denken Gottes, sofern es ein Moment der Lebensbethätigung ist, nothwendig bedingt und mitbestimmt wird. Das Leben ist das Licht, auch in Beziehung auf Gott, den Vater des Lichtes, der in einem Lichte wohnet, da Niemand zu kommen kann, außer durch Ihn selbst. In Seinem Lichte aber vermögen wir denn auch nicht nur zu erkennen, daß er ist, sondern erkennen zugleich auch immer schon irgendwie, was er ist, ohne welches Jenes keinen Werth für uns haben würde.

Zweites Hauptstück: Gottes Wesen.

§ 17.

Die absolute Persönlichkeit Gottes.

Was, wenigstens als Ahnung, Inhalt jedes noch nicht ganz zerrütteten Gottesbewußtseins ist, das wird zur Gewißheit durch das Zeugniß der Offenbarung von Gott als Geist und Liebe: daß die Grundbestimmung seines Wesens ist, die absolute Persönlichkeit zu sein in freier Selbstherrlichkeit und heiliger Selbsthingebung, das höchste Urbild des geschöpflichen Wesens als persönlichen.

Daß die heilige Schrift von einem anderen Gott, als dem persönlichen nicht weiß, bedarf keines Beweises und darin, daß sie diesen Satz von der Persönlichkeit Gottes so bestimmt als Grundvoraussetzung aller höheren Wahrheit hinstellt, ist die fundamentale Bedeutung desselben für die geoffenbarte, wahre, wie für jede andere Religion, welche den Namen irgendwie noch verdient, deutlich ausgesprochen. In der That ist er auch ein wesentliches Moment desselben Gottesbewußtseins, welches uns das Dasein Gottes überhaupt bezeugt, wenn auch in der Wirklichkeit vielfach verkümmert und getrübt. Selbst in den polytheistischen und pantheistischen Religionen macht sich diese Wahrheit bekanntlich auf verschiedene Weise geltend als Ahnung eines einheitlichen und persönlichen Mittelpunktes oder letzten Grundes der vielfältigen untergeordneten göttlichen Wesen und Kräfte und als praktische Personifikation des vermeinten Allebens in allen den Momenten und Beziehungen, wo dessen Gestaltlosigkeit dem unmittelbaren Bedürfniß nicht mehr genügen will. Der verborgene Grund von dem Allen liegt darin, daß jedes noch nicht ganz abgeschwächte Bewußtsein des menschlichen Geistes einerseits seine eigene selbstbewußte freie Persönlichkeit als dasjenige anerkennt, was ihn auf specifische Weise von der Natur unterscheidet und über dieselbe erhebt, als den Kern und die Krone seines menschlichen Wesens. Andererseits sieht es sich zu Gott, der Natur der Sache nach, mag es ihn sonst denken, wie es will, als zu dem Höheren, Vollkommenen hingewiesen, und daraus ergibt sich mit einer Nothwendigkeit, welche sich selbst wider Willen, d. h. trotz eines etwa pantheistisch geformten Systems, immer noch geltend macht, daß Gott nichts Geringeres als der Mensch selbst, also Persönlichkeit und, als der schlechthin über alles Menschliche Erhabene, die höchste, urbildliche oder absolute Persönlichkeit sein muß, welche alle die Eigenschaften in absoluter Vollkommenheit besitzt, die in der Menschheit nur begrenzt an der Persönlichkeit erscheinen. Wo nun vollends die Religion ungehemmt zu ihrer wahren Gestalt sich entfalten kann, auf dem Boden des Offenbarungsglaubens, da kann die kindliche Gemeinschaft mit Gott in

Glauben und Liebe (cf. § 1) von vornherein keinen anderen Gegenstand haben, als diesen, und ihn nicht anders betrachten, als in dieser Gestalt.

Eben deshalb ist es aber auch von jeher das Streben des gottentfremdeten und gottfeindlichen menschlichen Herzens gewesen, diesen Satz von der Persönlichkeit Gottes umzustoßen, um so bei aller noch übrigen Rede von Religion und Gott, beider dem Wesen nach los, im Stande zu sein, unter dem Titel des Weltgeistes oder der Natur, der absoluten Idee oder der absoluten Substanz, den eigenen Geist, die Ichheit zum Mittelpunkt seines Denkens und Lebens zu machen. Diese ist es dann, welche entweder der Cultus des Genius als vorübergehende Effulguration des Weltgeistes feiert und feiern läßt, oder der bald gröbere, bald feinere Cultus des Fleisches als bloße potenzirte endliche Naturgröße genießt und genießen läßt. In diesem Sinne ist namentlich wieder in unserer Zeit von der Straußischen Richtung und deren pantheistischer, in Wahrheit atheistischer, vermeintlicher Speculation gegen unseren Satz von Gottes absoluter Persönlichkeit die Behauptung geltend gemacht worden, daß der Begriff der Persönlichkeit wesentlich den der Beschränkung involvire, und daher auf das Absolute eo ipso nicht anzuwenden sei [1]). Dagegen läßt sich nun von dem Boden jener Anschauungsweise aus gar nicht argumentiren, denn ihre Eigenthümlichkeit besteht eben darin, daß sie die Persönlichkeit nur so auffaßt, wie sie dieselbe bei sich findet, d. h. aber wesentlich verkümmert und verkehrt, also freilich nur allzu beschränkt, und das Absolute nur so, wie sie es von diesem Standpunkte aus allein zu sehen vermag, unbestimmt, maß- und grenzenlos, wesentlich naturhaft, ob auch formell als Geist bezeichnet. Die Persönlichkeit erscheint so nur als Ichheit, Subjekt, das Absolute nur als Substanz, Objekt, und aus diesem Bann ist nicht herauszukommen.

Das Gotteskind dagegen, welches in seinem lebendigen Gemeinschaftsverhältniß mit dem persönlichen Gott sowohl dessen urbildliches als das eigene abbildliche Wesen, jenes als die absolute, dieses als die relative Persönlichkeit lebendig erfährt — hat und schaut — und darum auch versteht, weiß den Inhalt dieses Centralbegriffes richtig zu bestimmen und besser zu würdigen.

Im Lichte dieser Geisteserkenntniß des Glaubens zuerst auf die wesentliche Analogie der göttlichen und menschlichen Persönlichkeit, die Homöusie Gottes und des Menschen, blickend, können und

---

[1]) Es ist der Gedanke, welcher die ältere Schelling'sche und die Hegel'sche pantheistische Philosophie, wie eine jede solche, beherrscht, aber auch in Schleiermacher's philosophischen Anschauungen nur zu viel Geltung hat, beidemal wol hauptsächlich im Anschluß an den Spinozismus, in welchem der »ewige Jude« auf ideellem Gebiet, ähnlich wie auf materiellem im Rothschildianismus, seinen erneuten und tiefgreifenden Kampf wider Christum begonnen hat, — im wunderlichen Contrast mit dem wahren Israel, seinem theistischen Grundbekenntniß und seiner merkantilischen Bedeutungslosigkeit. Erst inmitten der Christenheit findet jenes Zerrbild seine volle Ausgestaltung, wie sich allenthalben die Lüge nur an der Wahrheit zur Erscheinung bringen und in gleichem Schritt mit ihr vollenden kann.

müssen wir behaupten, daß das Wesen dieses Begriffes vielmehr in dem lebendig organischen Ineinandersein von Substanz und Subjekt, d. h. darin besteht, daß das Objektive subjektiv geworden, die naturhafte Fülle des Seins in die lichte und freie Einheit des Geistes aufgenommen ist, um durch diesen nun eine bestimmte Richtung, die ethische Bestimmung ihrer harmonischen Lebensbewegung zu bekommen, indem das Subjekt sich diesem seinem ganzen objektiven Inhalte nach wieder in freier Weise zum Objekt macht für seine selbstbewußte und selbstbestimmte Hingabe an ein Anderes [1]).

So hat das Glaubensdenken gerade in diesem Centralbegriff der Persönlichkeit die Krone alles Denkens sofort zum lebendigen Eigenthum und darin den Schlüssel zu den Tiefen des göttlichen Wesens, wie zu dem Geheimniß alles höheren und wahrhaftigen geschöpflichen Lebens. Es erkennt in dem ersteren das absolute Urbild des letzteren, als das Ur-Gute, d. h. das an ihm selbst vollkommene Sein oder das metaphysische Gute, und das in freier Bezogenheit sich vollendende Sein oder das ethische Gute nach ihrer grundwesentlichen Einheit, das erstere als das freie Objekt-Subjekt, das andere, auf Grunde von jenem, als das freie Subjekt-Objekt. Mit anderen Worten: Wie das vollkommene metaphysische Sein — τὸ ἀληϑινόν oder ἀγαϑὸν nach dieser Seite hin oder das wahrhaftige Leben auf diesem Gebiet — nur das zu sich selbst gekommene und so sein selbst und des übrigen Seienden mächtige, freie persönliche Sein ist, so ist das vollendete ethische Sein — τὸ ἀληϑινὸν oder ἀγαϑὸν nach dieser Seite hin — oder richtiger das ethisch erfüllte und sich vollendende Leben, nur das nie in sich, weder in seiner substanziellen Fülle naturhaft, noch in seiner subjektiven sogenannten Freiheit, richtiger Vereinzelung und Willkür ichheitlich, verharrende, sondern vielmehr fortwährend, wahrhaft frei, aus sich herausgehende persönliche Leben, ein Objekt-Subjekt, welches in heiliger freier Nothwendigkeit sich fortwährend selbst wiederum zum Subjekt-Objekt macht. Das unfreie bloß Objektsein ist das Wesen der Natur, das vermeintlich freie in Wahrheit aber, wie Strauß, mehr als er selbst will und weiß, richtig bemerkt, unfreie, in sich verschränkte bloß Subjektsein ist das Wesen des geschöpflichen Geistes in seiner durch die Sünde bewirkten Isolirung und Verkümmerung, oder, diesen Zustand in höchster Potenz genommen, das Wesen des teuflischen Princips, welches sich in dem verzweifelten und wahnsinnigen Kampfe willkürlich empörter

[1]) Scheint hier eine gewisse Doppelheit des Sprachgebrauches in Bezug auf den Begriff des Objekts stattzufinden, so geben wir dies zu, behaupten aber, daß es keine andere ist, als die durch die Dialektik des Lebens in der Sache selbst liegende Doppelheit, d. h. die Unterschiedenheit des Seins an sich, bevor es zu sich selbst gekommen ist, so daß es also nur für ein Anderes noch unfrei da ist, und des Seins als zu sich selbst gekommenen, aber nur durch sich selbst auch für das Andere frei erschlossenen und wirksamen. Die Beziehung auf das Andere, so verschieden sie beidemal ist — die Extreme, Anfang und Ende, die sich berühren — ist doch beidemal das, was den Begriff des Objektseins begründet.

Subjektivität wider das gottgesetzte Objektive in ihm, außer ihm und über ihm, im Sein und im Sollen, rettungslos selbst verzehrt, zunächst seine Persönlichkeit, weil es sie nicht ethisch vollenden will, auch metaphysisch untergräbt und verkrüppelt.

Der wahre Begriff der lebendigen, erfüllten, Persönlichkeit dagegen ist nach dem Obigen erstens, metaphysisch: Selbstbewußtes und Selbstbestimmtes substanzielles Leben, oder freie Selbstherrlichkeit über einen objektiven Besitz, zunächst den eigenen Wesensinhalt. Diese Herrschaft über sich selbst aber ist dann die Bedingung und Befähigung auch zur freien Herrschaft über ein Anderes, das Objekt außerhalb des eigenen Wesensgebietes. Zweitens, ethisch: bewußte und freie, sich selbst bewahrende, Lebensbeziehung auf oder Selbsthingebung an das Andere, durch welche jene Herrschaft über sich selbst und über das Andere nicht nur metaphysisch allein wahrhaft möglich und wirklich wird, sondern auch ethisch erst bewährt und berechtigt. Das ist aber mit zwei Worten, biblisch und zwar zunächst alttestamentlich gesprochen, nichts Anderes als Herrlichkeit und Heiligkeit in ihrer untrennbaren Einheit, oder nach den neutestamentlichen erfüllenden Grundbegriffen: Geist und Liebe als unmittelbare Correlate. Geist — als freie Selbstherrlichkeit in Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung über eine substanzielle Fülle von realen Lebenskräften und Bestimmtheiten, eine Natur; dieses Objekt und die Subjektivität aufgenommen und so verklärt, verherrlicht, das Subjekt aber eben dadurch auch befähigt zu freier Herrschaft über ein Anderes, schaffend, bildend, leitend. Liebe — als freie Selbsthingebung mit bewußter und gewollter Bewahrung ebensowohl der eigenen wesentlichen Grundbestimmtheit, als der des Anderen; das Subjekt, welches sich zu objektiviren weiß und an ein anderes Objekt sich erschließend, hierin erst seine Erfüllung und Vollendung, seine Heiligung findet.

Sonach ist es denn kein Zufall, sondern tiefe innere Nothwendigkeit, daß das neue Testament Gott gerade mit diesen beiden Ausdrücken und nur mit diesen schlechthin in seinem Wesen bezeichnet, nach der metaphysischen und nach der ethischen Seite, und durch beide eben als die absolute, ebenso herrliche als heilige Persönlichkeit (Joh. 1, 24; 1 Joh. 4, 8. 16.). Allerdings finden wir im neuen Testamente und gerade auch bei dem Apostel Johannes, dem Theologen, noch zwei andere formell ebenso einheitlich umfassende Bezeichnungen des göttlichen Wesens, nämlich 1 Joh. 1, 5 die Aussage, daß Gott Licht sei und c. 5, 20 die andere, daß der in dem Sohne Jesu Christo offenbare Vatergott, der allein wahre Gott und als solcher das ewige Leben sei [1]. Aber beide Bezeichnungen

[1]) Wir gehen hierbei exegetisch von der ohne Zweifel richtigen Fassung der Stelle aus, wonach diese Aussage nicht ausschließlich oder zunächst auf das zuletzt genannte Subjekt, den Sohn geht, — dieser im N. T. und gerade bei Johannes θεός, aber nirgends ὁ θεὸς und diese Aussage würde, auf den Sohn im Unterschiede vom Vater bezogen, im speciellen Zusammenhang dieser Stelle doppelt unpassend, ja verwirrend sein — aber ebensowenig geht sie allerdings ausschließlich auf den

geben nichts eigentlich Neues, Nichts, was nicht in den beiden vorher genannten schon enthalten wäre. Im Lichte ihres nächsten Zusammenhanges angesehen haben beide den ethisch praktischen Sinn, daß Gott in Christo der Heilige und daher für uns der einige Quell des Heils, das gläubige Verhältniß zu ihm aber auch die absolute Verpflichtung zur Heiligung sei, deren Summa die Liebe ist. Denn beidemal ist der Gegensatz die σκοτία, ὁ πονηρὸς, ἁμαρτία, ἁμαρτάνειν. Insofern sind beide Bezeichnungen Amplicifirungen der Aussage, daß Gott nach der ethischen Seite seines Wesens die heilige Liebe sei, die eine bildlich, die andere schon mehr begrifflich. An und für sich betrachtet könnten sonst beide auch auf die metaphysische Seite des göttlichen Wesens bezogen werden, wie denn an anderen Stellen der heiligen Schrift alten und neuen Testamentes das Licht als bildliche Bezeichnung der Herrlichkeit Gottes vorkommt und auch der Begriff des „lebendigen Gottes" zunächst gerade die Eigenschaften Gottes zu Merkmalen hat, welche wir als die metaphysischen zu bezeichnen haben (vgl. § 23.). Aber dann würden beide wiederum nichts Anderes aussagen, als was in der Aussage „Gott ist Geist" nach dieser Seite hin schon gegeben ist. Wir könnten also höchstens sagen, daß die beiden in Rede stehenden Bezeichnungen des Wesens Gottes zwei verschiedene Ausdrücke für die gesammte Wesenheit Gottes nach ihrer metaphysischen Herrlichkeit und ethischen Heiligkeit seien und in mehr bildlich concreter Form das zusammenfaßten, was in den Begriffen Geist und Liebe dann genauer gesondert werde. Für die weitere dogmatische Bestimmung des Wesens Gottes haben wir sonach jedenfalls nicht Ursache, einen durchgreifenden Gebrauch von denselben zu machen, oder uns davon abhalten zu lassen, den beiden anderen die constitutive Stellung in der gesammten Gotteslehre zu geben, welche sie in unserer Betrachtung einnehmen. Dieselbe rechtfertigt sich auch äußerlich dadurch noch auf eigenthümliche Weise, daß beide Ausdrücke, πνεῦμα und ἀγάπη, im classischen Griechisch in einer höheren Bedeutung gar nicht vorkommen, der erste nur im physischen Sinne, der zweite überhaupt gar nicht. Gerade hier an diesem ihrem tiefsten Herzpunkt mußte die Lebensfülle der vollendenden Offenbarung in Christo sich auch sprachlich ein ganz neues Gefäß bereiten für die Wurzelbegriffe, die schöpferischen Fundamentalideen des wahrhaftigen, urbildlichen Seins. Und doch bewährt sich das Evangelium auch hier als das wahrhaft menschliche, indem, wie wir gezeigt haben, diese constitutiven Momente des Begriffes der Persönlichkeit nur die Wahrheit dieser Idee vollkommen enthüllen, welche ahnungsweise

---

Vater, sondern im Sinne des Prologs (Ev. Joh. 1, 1.) und des hohenpriesterlichen Gebetes (17, 3.) sowie in Analogie des im ersten Briefe vom Apostel soviel gebrauchten αὐτὸς, welches sowohl den Vater in seiner Offenbarung durch den Sohn, als den Sohn in seiner Einheit mit dem Vater (Ev. Joh. 10, 30.) bezeichnet, bezieht sich die Aussage eben auf diesen Christengott im Unterschiede sowohl von den heidnischen Abgöttern als auch von dem jüdischen μονοθεὸς χωρὶς χριστοῦ, auf den Gott in Christo, den Mittelpunkt alles evangelischen Zeugnisses und Gegenstand alles evangelischen Heilsglaubens (vgl. 1 Joh. 1, 3 und 2, 23.).

in dem tieferen Bewußtsein des Menschen von seinem Wesen und seiner Bestimmung thatsächlich liegt und daher zumal auf dem Gebiete der vorbereitenden Offenbarung im alten Testamente in mannigfachen zerstreuten Lichtblicken sowohl in Bezug auf die göttliche, als auf die menschliche Persönlichkeit ihren Ausdruck findet.

Wollen wir aber den biblischen Begriff der göttlichen Persönlichkeit in seinem vollen Inhalt erfassen, so müssen wir zu dieser unter dem Gesichtspunkt ihrer wesentlichen Analogie mit der menschlichen unternommenen Betrachtung auch die andere unter dem Gesichtspunkt ihrer ebenso wesentlichen Erhabenheit über diese, also Unterschiedenheit von ihr, hinzufügen, um so die vollständige Antithese gegen jene pantheistische Anschauung zu gewinnen.

Unter richtiger Beachtung dieses Doppelverhältnisses und zwar zunächst nun der wesentlichen urbildlichen Erhabenheit des göttlichen Wesens über das menschliche, werden wir folgende auf die obigen Begriffsbestimmungen gegründete Proportionssätze aufstellen können, welche zeigen, daß die beim Geschöpf allerdings nur relative Selbstherrlichkeit beim Schöpfer als solchem vielmehr die absolute ist und Gott also nicht sowohl auch Persönlichkeit hat, sondern vielmehr allein der im vollen Sinne persönliche, die absolute Persönlichkeit ist.

Erstens nach der Seite der Erkenntniß. Die relative menschliche Persönlichkeit als selbstbewußte und freie keimt und erwächst allerdings nur an der Selbstunterscheidung des eigenen Seins und Wesens von anderen nebengeordneten Existenzen, von der Welt, in Natur und Menschheit, kurz des Ichs vom Nichtich. So das Kind, mit seiner Freude an den Dingen und der Anschauung, an geographischen und Naturgegenständen, an Geschichten u. s. w. Aber dieselbe entfaltet sich zu ihrer Blüthe erst durch die innere Selbstunterscheidung des Subjektes von seinem eignen Wesensinhalte als Objekt. So der Jüngling mit seinem Interesse an Psychologie und Logik, seiner Selbstbeobachtung und psychischen Selbsterkenntniß. Und dieselbe reift endlich und vollendet sich erst in der Erkenntniß des eigenen Wesens als eines in Wahrheit überendlichen, nach seinem ewigen Grunde und Ziele in Gott und dem Gottesreiche, in Christo. So der Mann, der seine Ruhe, recht verstanden, nur findet in der Wiedergeburt und einer entsprechenden pneumatischen Erkenntniß wie sein selbst so auch Gottes und der Welt, als gegenseitiger, im außerzeitlich ewigen Grunde zusammengehender Correlate. Die absolute göttliche Persönlichkeit dagegen in ihrer ewigen Selbstvollendung ruht von vorn herein auf der Selbstunterscheidung Gottes als Subjekt von der ewigen Fülle seines eigenen unendlichen Wesens als Objekt, ohne daß er dazu irgend der Welt als äußerer bedürfte oder durch sie beschränkt wäre. Denn diese Lebenstiefe des göttlichen Wesens selbst birgt in sich den unerschöpflichen Reichthum von Ideen und Potenzen, den *κόσμος νοητὸς*, dessen endlich bedingtes und begrenztes Abbild nur dann in die Erscheinung tritt, wenn es dem allmächtigen Schöpferwillen des absoluten Geistes nach dem freien Entschluß seiner Weisheit und Liebe so gefällt.

Zweitens nach der Seite des Willens. Jene Vollendung der menschlichen Persönlichkeit fordert schon in und zu der Selbstunterscheidung vom Anderen und Eigenen eine freie Willens-Ergreifung des vermittelst des Selbst- und Gottesbewußtseins erkannten eigenen Wesens und Berufs, Seins und Sollens, und somit auch des Anderen, für welches man sich bestimmt und berufen erkennt. Beides kann die menschliche Persönlichkeit als geschöpfliche nur nehmen wie es ist, als ein Gegebenes, um es in erkennendem Liebesgehorsam frei sich anzueignen. Die absolute göttliche Persönlichkeit dagegen ist selbst die schöpferische Ursache ihres eigenen Wesens und Wollens, denn so wenig sich dies für uns irgend vorstellig machen läßt, so ist es doch andrerseits ein unausweichlicher Satz des Denkens, daß das absolute und ursprüngliche Sein, eben als solches, nicht wieder irgend ein anderes zum bestimmenden und setzenden Prius haben kann; Gott ist causa sui; die aseitas s. αὐτοουσία Gottes. Und ebenso ist er allein die schöpferische Ursache alles Anderen, von nichts außer ihm Seiendem beschränkt, und unfrei bestimmt, sondern vielmehr alles andere wie sich selbst unbeschränkt bestimmend.

Sonach ist die menschliche Persönlichkeit allerdings bei aller Berufung zu freiem Erkennen und Lieben, in Beziehung auf das eigne Wesen sowohl als auf das Andere, doch in jeder dieser Beziehungen, eben als relative, bedingte, geschöpfliche, wesentlich abhängig und schon in rein metaphysischer Beziehung zu derjenigen kindlichen Receptivität grundwesentlich bestimmt, in welcher wir, — und zwar eben deshalb, — die einzige mögliche Gestalt der ethischen Lebensentwickelung für den Menschen erkannten (§ 1.). Denn, wenn ihm gleich kraft der unveräußerlichen formellen Freiheit, ohne welche die Persönlichkeit weder metaphysisch noch ethisch in Kraft treten kann, überall auch die Möglichkeit offen steht, den entgegengesetzten Weg zu gehen, so erntet er dann wenigstens unausweichlich den Tod statt das Leben, gewinnt und vollendet sich nicht, sondern verliert und verdirbt sich. Die göttliche Persönlichkeit dagegen, als die unbedingte, ist hier nirgends von Außen bestimmt oder beschränkt, vielmehr bei aller immanenten metaphysischen und ethischen, vernünftig und heilig nothwendigen Bestimmtheit ihres Wollens und Seins doch zugleich in sich selbst vollständig frei, und wir erkennen so aufs unzweideutigste, daß gerade sie allein die wirklich und wesentlich vollendete, die absolute Persönlichkeit oder der absolute Geist ist, welcher in vollkommener Herrlichkeit an ihm selbst dasteht. In dieser seiner metaphysischen Vollkommenheit in der er nichts Höheres über sich hat, kann er nun aber, wie wir gesehen haben, am wenigsten in sich verharren, sondern muß auf das allergewissеste sich als die absolute Liebe heilig vollenden. Dies führt uns dann sofort tiefer in die Mehrheitlichkeit des göttlichen Wesens, oder die Dreieinigkeit desselben nach dem kirchlichen Ausdruck, ohne welche, nach dem oben gewonnenen Ideenzusammenhang, auch seine Persönlichkeit im umfassenden Sinne nicht wahrhaft, nicht als ebenso heilige, wie herrliche, begriffen werden könnte. Und diese Betrachtung wirft dann, noch

abgesehen von dem eben erwähnten ethischen Abschluß, den sie uns bietet, zugleich auch auf die bisherige metaphysische Begründung der absoluten Persönlichkeit Gottes ein näher bestimmendes Licht zurück. Unter diesem Gesichtspunkte nämlich erkennen wir Gott als persönlich nicht nur in dem engeren Sinne der menschlichen Einzelperson, sondern zugleich in einem reicheren und umfassenderen, wie dies in der That auch durch die Idee des urbildlich vollkommenen Hauptes der geschöpflichen Lebens-Gemeinschaft gefordert ist und daher einer weitverbreiteten und tiefen Ahnung des Glaubensforschens aller Zeit entspricht. Die Gottesoffenbarung in Christo gibt auch hier die lebendige Erfüllung, zunächst die Andeutungen und Voroffenbarungen vollendend, welche das alte Testament schon bietet, und welche einen so eigenthümlichen Gegensatz zu dem sonst in demselben mit allem Nachdruck festgehaltenen monotheistischen Kanon bilden. Zugleich aber wird auch die verborgene Wahrheit, welche im Gegensatz gegen den letzteren, freilich in verzerrter und verkehrter Gestalt, der heidnische Polytheismus geschichtlich vertreten hatte, zur Geltung gebracht. Damit wird aber nicht nur das Bedürfniß einer gewissen unmittelbaren Ahnung befriedigt, welche sich an der schlichten abstrakten Einheit als dem Grunde und Ziele alles Seins nicht recht genügen lassen kann, sondern in der That auch eine Forderung erfüllt, zu welcher das Denken sich mit innerer Nothwendigkeit dann gerade hingeführt sieht, wenn es das menschlich abbildliche Wesen im Lichte der Offenbarung, schon der alttestamentlichen, zumal aber der neutestamentlichen anschaut. Kann hier die Persönlichkeit nur in der Liebe sich vollenden, ist die Einzelperson absolut auf Gemeinschaft angelegt und angewiesen, so müssen wir schließen, daß dies bei der urbildlichen göttlichen Persönlichkeit ebenso sei. Und doch kann ja das Geschöpf nicht das Objekt dieser göttlichen Selbsthingabe sein, — dies muß ein ebenbürtiges sein. So wird also im göttlichen Wesen selbst eine Mehrheit zu suchen sein, kraft deren Gott zu gleicher Zeit das Urbild der geschöpflichen Einzelperson in deren Bestimmtheit zur persönlichen Gemeinschaft, und dieser letzteren selbst ist, wie sie sich auf Grunde des einzelpersönlichen Lebens entfaltet.

Eine spätere Betrachtung wird dieses geheimnißvolle Lebensverhältniß näher zu bestimmen und zu begründen versuchen. Zunächst bedarf es hier der allergründlichsten biblischen Erörterung des Gegenstandes, da wir ohne die Offenbarungen der heiligen Schrift über denselben theils kaum eine dunkle Ahnung haben würden, theils, wäre sie auch eine lebendigere, nicht Recht und Erlaubniß derselben mit unserer Speculation näher nachzugehen.

---

§ 18.

Biblische Begründung der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit.

Das neue Testament geht aus von der Offenbarungstrias, zunächst der Dyas des Vaters und des Sohnes, aber es weiset deutlich hin auf eine hinter jener verborgene Wesenstrias, auch hier die Dyas am meisten hervorhebend, aber doch keinesweges ausschließlich.

Das alte Testament hat nur Andeutungen dieser Wahrheit, aber doch so unverkennbare, daß auch hier das neue eben nur enthüllt und erfüllt, was dort im Verborgenen angelegt ist. Die organisch-genetische Entwickelung der Lehre zeigt sich auf dem alttestamentlichen Gebiete darin, daß von verschiedenen Punkten aus in verschiedener Form der Gedanke einer inneren Selbstunterscheidung Gottes ansetzt, um dann im neuen Testamente die abschließende Einigung zu finden. Von der einen Seite nämlich tritt eine verborgene Mehrheit im göttlichen Wesen in eigenschaftlicher, mehr abstrakter Gestalt auf. Wenn hier auch auf die Stellen kein zu großes Gewicht zu legen ist, wo der Geist oder das Wort Gottes in einer gewissen Selbständigkeit wirkend dargestellt werden (Gen. 1, 2; Ps. 104, 30; Gen. 1, 3; Jes. 55, 11; Ps. 147, 15; 33, 6.), so ist dies um so mehr der Fall in Betreff der Weisheit Gottes (vgl. Prov. c. 8. 9.), ein Begriff, welcher dann im Gebiete der nachkanonischen jüdischen Theologie, sowohl der palästinensischen (Sirach 1, 1 ꝛc.; 24, 10 ꝛc.), als auch und besonders der alexandrinischen (Sap. 7, 22 ꝛc.) ausdrücklich in einer Weise gefaßt wird, daß es in der That nur noch das philonischen Logosbegriffes bedarf, um die Ueberleitung zu dem johanneischen *λόγος* und dem paulinischen *εἰκών* wenigstens in formaler Hinsicht leicht und natürlich zu gewinnen. Von der anderen Seite dagegen bereitet sich diese Idee dadurch vor, daß in mehr concreter, personhafter Gestalt ein Wesen neben Gott tritt, welches einerseits von ihm unterschieden und insofern dann ihm untergeordnet, doch zugleich mit ihm identificirt und so auch an Würde für die Menschen ihm gleichgestellt wird. Den vermittelnden Uebergang von der ersten Form zur zweiten macht der Begriff des Angesichtes — auch des Namens — Gottes (Exod. 33, 14.), sofern dies als für sich seiend und handelnd auftritt. Daran aber schließt sich dann der sogenannte Engel des Angesichtes, des Bundes, des Herrn (Jes. 63, 9; Mal. 3, 1; Richt. 6, 12. 14 ff.), welcher dann mehrfach der Herr, Jehovah, genannt wird, weil dieser in ihm ist und durch ihn handelt. Nach den neutestamentlichen Zeugnissen, sowohl in den Evangelien als in den Briefen (Joh. 1, 4. 5. 11; 12, 41; 1 Cor. 10, 4 ꝛc.), dürfen wir in diesem Wesen gewiß den Logos sehen, als das nächste Subjekt der alten Bundesoffenbarung schon, wie in anderer Weise hernach der neuen. Allerdings wollen Neuere in dem Engel wirklich nur ein geschaffenes Wesen finden, und manche Stellen scheinen dafür zu sprechen (Exod. 32, 34;

33, 2. 3: „der Engel und nicht ich"), aber es ist doch die Frage, ob mit Recht, denn andere Stellen des alten Testamentes sind ebensosehr für die entgegengesetzte Ansicht, wie wir gesehen haben. Und selbst wenn wirklich zunächst die alttestamentliche Anschauung nur die wäre, daß der unterschiedlos gedachte Gott sich eben auf besondere Weise in dieses Geschöpf eingesenkt und dessen bedient hätte, so kann dies für die biblische, zunächst die alttestamentliche Theologie von Bedeutung sein, für die christliche Dogmatik aber in letzter Instanz nicht, da sie an den angeführten neutestamentlichen Zeugnissen, auf welche sie zunächst angewiesen ist, Beweises genug hat, daß, objektiv betrachtet, nun einmal der λόγος ἄσαρκος bereits damals war und wirkte, und so eben das nächste Subjekt dieser Einsenkung gewesen sein würde.

Jedenfalls aber ist es zunächst doch immer nur eine, nicht sowohl ontologische als vielmehr ökonomische Unterscheidung, welche nach dem monotheistischen Grundbegriff des alten Testamentes in solchen Stellen gefunden werden kann. Und auch im neuen Testament, zufolge dem wesentlich praktischen Karakter der gesammten Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift, ist es diese Seite, welche unleugbar am meisten und zunächst hervortritt, so daß erst von der Offenbarungs-Mehrheit zu derjenigen des Wesens zurückgegangen werden kann, wenn es sich darum handelt, die biblische Entwickelung der Lehre von der Dreieinigkeit zu geben.

Jesus, der Prophet von Nazaret bezeichnet sich und wird bezeichnet als der Sohn Gottes, was allerdings nicht bloßer Ausdruck des Messiasbegriffes im damals landläufigen Sinne ist, sondern jedenfalls die tiefste und kühnste Auffassung desselben von der gläubigen Hoffnung ausdrückt, andererseits aber auch nicht sofort den vollen nachpfingstlichen und kirchlich-dogmatischen Begriff der zweiten Hypostase im dreieinigen göttlichen Wesen. Besonders das Anfangsbekenntniß des Nathanael, sowie das des Täufers, ist hier nach beiden Seiten hin beweisend (Joh. 1, 50. 34. cf. 2 Sam. 7, 14; Ps. 2, 7. Dazu die ähnlichen Bekenntnisse von Gläubigen: Joh. 11, 27; Matth. 14, 33; 16, 16; — die Aussagen der Dämonischen, Matth. 4, 3; 8, 29; und die Worte des Hohenpriesters und Volkes Luc. 22, 70; Matth. 26, 63; 27, 40). Was so an Gedankengehalt dieses Begriffes von Jesu schon vorgefunden wurde, bekam nun aber natürlich durch seine eigene Lehre und die Thatsachen seiner Erlöserwirksamkeit eine weitere Ausdehnung und Vertiefung, und wenn wir von den sparsamen noch weiter in die ontologischen Tiefen eingehenden neutestamentlichen Worten vor der Hand noch absehen (s. nachher), so ist der für gewöhnlich uns entgegentretende Complex von Vorstellungen, wie er in der Lehre von Jesu Christo als dem „Sohne Gottes" liegt, etwa folgender: Jesus ist der von Gott unmittelbar gesandte König und Erlöser seines Volkes (Luc. 1, 32.), ja der Heiland der Welt, auf wunderbare Weise in dieses menschliche Dasein getreten (ibid. v. 35.), und auf eben so wunderreiche Art von Gott legitimirt und verklärt, der unmittelbare und einzigartige Offenbarer Gottes (Matth. 11, 25 2c.; Joh. 1, 18; 12, 45; 14, 9.), welcher in diesem seinen Vater bekennt und kennen lehrt, mit dem er in innigster und ununterbrochener

Vereinigung kindlicher Liebesgemeinschaft und vollkommen freien Gehorsams steht, wie kein Mensch sonst (Joh. 5, 17. 19. 20. 30. 36—38; 10, 17. 18. 30), der durch ihn redet und wirkt, dessen Heilsplan für die Welt in freier Selbstverleugnung zu vollbringen das Ziel alles seines Thuns und Leidens ist, und zu welchem Er, der Sündlose, allein die sündigen Menschen zurückzuführen vermag (Joh. 8, 46; 14, 6). Nachdem er nun auf wunderbare Weise vom Tode erweckt, und zur Rechten des Vaters im Himmel erhöht ist (Joh. 12, 32.), führt er das im Fleische begonnene und vollbrachte Erlösungswerk in der Allmachtsgemeinschaft des Vaters, durch den von ihm gesendeten Tröster, den heiligen Geist zur Vollendung (Joh. 14, 16 rc.; c. 16, 7 rc.). Dieser verklärt ihn den Menschen, macht sie durch die Geburt aus Gott im Glauben an ihn zu Kindern Gottes, der nun auch ihr Vater ist, zu Jüngern, Brüdern und Miterben des Sohnes (Joh. 3, 3 ff.; 20, 17; Röm. 8, 15—17.), erhält sie durch seine Inwohnung in ihren Herzen in der bleibenden Gemeinschaft mit dem Vater und dem Sohne (Röm. 8, 9; Gal. 4, 6; Joh. 14, 21. 23; 1 Joh. 1, 3; 2, 24.), bis dessen Wiederkunft zum Gerichte und die damit verbundene Vollendung des Gottesreiches sie, als ganz vom Geist Verklärte, zur erfüllten Gemeinschaft mit Gott im ewigen Schauen erhebt (Matth. 19, 28; 26, 29; Joh. 14, 3; Röm. 8, 10 rc.).

So erschließt sich in dem Zeugniß Jesu und seiner Apostel von dem Centralbegriffe des Sohnes Gottes aus auf lebendige Weise der Blick auf den Vater und den Geist, und somit auf eine geheimnißvolle Dreiheit der göttlichen Selbstoffenbarung in der Fülle der Zeit, eine Dreiheit, deren Glieder, alle unter sich einig und unzertrennlich verbunden, doch zugleich ein jedes an seinem Theile auf eigenthümlich unterschiedene Weise in Beziehung zu dem Heil der erlöseten Menschheit im Einzelnen und Ganzen stehen: der Vater am meisten außerzeitlich und überweltlich, und doch in Christo uns innig offenbar und zugänglich, der Sohn in alle Bedingungen des irdischmenschlichen Daseins eingegangen und uns noch jetzt lebendig gegenwärtig, aber zugleich als der Erhöhete in unmittelbarer Nähe des Vaters und so die Gemeinschaft der Erde mit dem Himmel in lebendiger Vermittelung tragend, der heilige Geist, seiner Natur nach unsichtbar und übersinnlich, aber andererseits doch nur um so inniger und allgemeiner in das persönliche Leben der Gläubigen eingehend und jene in Christo gegründete und beruhende Gemeinschaft derselben mit dem Vater im Himmel fort und fort erhaltend, erweiternd und vollendend.

In diesem Sinne zunächst, dem ökonomisch-praktischen, setzt Christus das göttliche Pfand des Eintritts jedes Menschen in diese Gottesgemeinschaft der Gnade und des ewigen Lebens, die Taufe, ausdrücklich in die unmittelbarste Beziehung zur Trinität, als der dreifachen göttlichen Causalität des eröffneten Heils (Matth. 28, 19; cf. 2 Cor. 13, 13).

Andererseits aber und dogmatisch betrachtet spricht er durch diese Coordination nun unverhohlen eine Gleichheit dieser Drei an Wesen, Personalität und Würde aus, und wir werden schon dadurch allein veranlaßt, die

letzten Gründe der genannten Offenbarungs-Dreiheit noch tiefer zu suchen. Ebendahin führen uns aber auch sonst, namentlich im Evangelium des Johannes, manche Stellen, welche theils ihrem nächsten Wortlaute, theils dem Gedankenzusammenhange nach zunächst in Betreff des Sohnes so weitgreifende Aussagen thun, daß der Begriff einer bloß zeitlich begonnenen Heilsoffenbarung Gottes in dieser Person nicht mehr ausreicht. Die gewichtvollsten Zeugnisse sind da die, welche nicht nur von der damaligen geschichtlichen Gegenwart ein unmittelbares Einessein des Sohnes mit dem Vater aussagen (cf. s. Joh. 10, 30 ꝛc.; 12, 45; 14, 9—11), oder von der künftigen erhabenen Stellung desselben im Gottesreiche reden (Joh. 5, 21—28; Matth. 26, 64 ꝛc.; Röm. 14, 10. 11; 2 Cor. 5, 10), sondern auch rückwärts, von einer Zeit, da die geschichtliche Person des Gottes- und Menschensohnes noch nicht in die Erscheinung getreten war, gleichwohl in Betreff desselben Subjektes ein Sein bei dem Vater, ja eine ewige Gottesgemeinschaft desselben behaupten und ihm das bestimmte Bewußtsein von diesem Zustande beilegen, als von dem ihm überhaupt eigentlich zukommenden und wesentlich eigenthümlichen. (Joh. 1, 1 ꝛc,; 8, 58; 17, 5. 24; cf. 3, 11—13; 6, 38. 62; 7, 29; 8, 42; 13, 3; 16, 28. Col. 1, 16 ꝛc.; Phil. 2, 6; 1 Cor. 15, 47.)

Damit ist eine Zweiheit im göttlichen Wesen „von Anfang an", d. h. eine wesentliche, ontologische, sofort gesetzt, und dieselbe wird dann entsprechend eben so sehr als jetzt, ja bis über das äußerste Ende der Reichsentwickelung hinaus, also, wie wir aus der Correspondenz mit dem Anfang schließen müssen, ewig fortdauernd gedacht. (1 Cor. 15, 28; Apoc. 21, 22; 22, 13.)

Diese Zweiheit von Vater und Sohn ist die in der Schrift hervortretendste Seite der Mehrheitlichkeit des göttlichen Wesens, nicht nur in den Evangelien, sondern auch in den Briefen. Indeß, ob auch verhüllter. ist doch nicht minder der Geist als eine Persönlichkeit neben Vater und Sohn und als eine, wie diese, göttlich ewige bezeugt, selbst abgesehen von der zuerst citirten Taufformel. So spricht zunächst für die Persönlichkeit des heiligen Geistes die Art, wie Jesus von ihm, als seinem Stellvertreter, redet (Joh. 14, 16; 16, 13 ꝛc.; cf. Acta 13, 2), und ebenso die paulinische allgemeine Schilderung seines königlichen Waltens in der Gemeine (1 Cor. 12, 11; Eph. 4, 30; Röm. 8, 16. 26 ꝛc.) Dazu kommen dann noch manche daher rührende, der Taufformel analoge Ausdrucksformen, welche, im Zusammenhange mit jenen Stellen betrachtet, nur mit Willkür so erklärt werden können, daß die Persönlichkeit des Geistes dabei geleugnet wird, die gottgleiche Ewigkeit und Würde desselben aber bestimmt andeuten (2 Cor. 13, 13; 1 Cor. 12, 4—6; Eph. 1, 3—7—13 ꝛc.; 4, 4—6; 1 Petri 1, 2). Diese tritt dann noch besonders hervor an wieder anderen Stellen, doch so, daß dabei die Persönlichkeit ebenfalls mit vorausgesetzt ist (Acta 5, 3. 4; Matth. 12, 32). Die eigenthümliche Stelle Joh. 7, 39 — der heilige Geist οὔπω ἦν — geht dagegen nicht auf das Sein sondern auf das Wirken, die thatsächliche und speciell christlich soteriologische Offenbarung des heiligen Geistes (vgl. die genannten Stellen in Joh. 14 und 16).

Es kann sonach nicht verkannt werden, daß die Grundidee der kirchlichen Lehre von Einem göttlichen Wesen mit immanenter Unterschiedenheit dreier gleich ewiger und göttlicher Personen eine theils, wenn auch selten, unmittelbar, theils häufiger mittelbar in der heiligen Schrift, zunächst dem neuen Testamente, wohl begründete ist. Und was der Exeget, will er gewissenhaft sein, anerkennen muß, das sollte der Dogmatiker, will er gläubig sein, nicht wieder umstoßen oder in Zweifel ziehen. Aber auch in seinem eigenen Interesse nicht, denn so transcendent die Idee auch für unser Denken bleibt, so ist sie auf der anderen Seite durch dasselbe doch eben so sehr dringend gefordert, und jener Karakter sollte uns gerade bei diesem Gegenstande wohl am wenigsten Wunder nehmen. Der Verstand wird dies Geheimniß in seinem quomodo nie durchdringen, aber das quid et quare, den wesentlichen Inhalt und die innere Nothwendigkeit, kann unser Denken gar wohl begreifen, wie wir uns davon bereits zu überzeugen begonnen haben und noch mehr überzeugen werden (vgl. § 17 und § 22).

Zunächst haben wir noch die weitere biblische Ausführung der Lehre im Einzelnen zu geben.

---

§ 19.

Fortsetzung. 1. Gott der Vater.

Die Offenbarung Gottes als Vater ist wesentlich erst in dem Sohne gegeben, durch den wir Kinder Gottes werden, und nun an seinem Vater auch unsern Vater erkennen und haben, als den uranfänglichen Begründer und bleibenden letzten Grund und Zielpunkt, wie des Heils, so auch schon des Daseins der Welt, während dem Sohne in beiderlei Hinsicht die vermittelnde Thätigkeit zukommt, gemäß dem ursprünglichen ontologischen Verhältniß Beider zu einander, welches durch die bildlichen Bezeichnungen „Vater“ und „Sohn“ treffend ausgedrückt wird.

Der Vater-Name im weiteren Sinn kommt schon im alten Testamente vor in Bezug auf das theokratisch-geschichtliche Verhältniß Gottes zu seinem Volke, welches derselbe, indem er es erwählte und erlöste, „gemacht“, gleichsam gezeugt hat, und nun als seinen „erstgeborenen Sohn“ pflegt und erzieht (Deut. 32, 6; Jes. 63, 16, 64, 8; Jer. 31, 9; Mal. 1, 6; 2, 10). Aber dies ist dann nur eine bildliche Bezeichnung neben anderen in demselben Sinne von Gott gebrauchten, wie Mann, Gemahl, der das Volk als sein Weib erwählt hat und hegt (Ez. 16; Hosea 2, und öfter), und beide gehen wesentlich über in den eigentlich hieher gehörigen Namen Jehovahs als des Bundesgottes Israels, des theokratischen Königs: Herr, Jehovah Adonai.

Man kann daher keinesweges sagen, daß dieser Gebrauch des Vaternamens eine unmittelbare oder gar ausschließliche Beziehung habe zu der ersten Person des dreieinigen göttlichen Wesens, wie das neue Testament

sie uns in ganz anderem und tieferem Sinne als Vater offenbart. Vielmehr ist jene Bezeichnung nur eine allgemeine, vorbildliche (Jer. 3, 19), und wenn eine der drei Personen in diesem Bundeshaupte des Volkes Israel vorzugsweise gesucht werden soll, so ist dies die zweite, der Logos (Joh. 1, 11; 12, 41; 1 Cor. 10, 4. 9), der Offenbarer Gottes und Offenbarungsvermittler zwischen Gott und den Menschen überhaupt. Vollständig ausgedrückt ist es aber die für die Offenbarung noch ungeschiedene Einheit des göttlichen Wesens, in der der Vater durch den Sohn als Logos offenbarend und bundstiftend wirkt, welche in dem Jehovah des alten Testamentes und allen entsprechenden Bezeichnungen des Bundesgottes Israels auftritt.

Dasselbe gilt in gewisser Weise selbst von dem Gebrauch des Vaternamens im allgemeineren Sinne, welchen wir auf neutestamentlichem Gebiete in den Reden Jesu, besonders den synoptischen, finden, wenn die liebevolle nnd allumfassende Fürsorge Gottes zunächst in Bezug auf das äußere, aber doch auch schon auf das innere Leben durch das treffendste Bild bezeichnet werden soll, und er in diesem Sinne V a t e r genannt wird (Matth. 5, 45; 6, 6. 8; 7, 11; 10, 29—31; 18, 14; Luc. 11, 13; cf. Luc. 12, 22 ꝛc. und Acta 14, 16. 17. ὁ θεός). Dies ist schon dadurch angedeutet, daß diese Fürsorge sich auf Gute und Böse gleichermaßen erstreckt, und ebenso auf die unvernünftige Creatur, die Natur überhaupt. Dennoch ist die moderne Idee von einem gütigen Allvater der Menschen und der Natur nicht die biblische, sondern auch in den angeführten Stellen wird der Ausdruck „Vater" niemals in direkter Beziehung auf die Natur und die Bösen gebraucht, sondern immer nur auf Solche, bei welchen, wie den hier Angeredeten, wenigstens im Allgemeinen ein gläubiges Verhältniß zu Gott vorausgesetzt werden darf. Seinen Gegnern leugnet Jesus vielmehr die Vaterschaft Gottes positiv ab, und nennt den Teufel ihren Vater (Joh. 8, 44). Insofern liegt denn, wenn auch keinesweges gesagt werdeu kann, daß dieser Gebrauch des Vaternamens schon der bestimmte und entfaltete der apostolischen Briefe sei, doch auch hier, und hier, weil es sich um Solche handelt, die Christum doch in irgend einem Grade bereits hatten, noch näher als auf jenem alttestamentlichen Gebiete eine v o r b i l d l i c h e Hinweisung darin auf die besondere Vaterschaft der ersten Hypostase über die Gläubigen als Kinder Gottes in Christo. Und das um so mehr, da es ja in der Natur der Sache liegt, daß im Munde Christi, in welchem der Sohn, die zweite Hypostase, Fleisch geworden war, die Beziehung dieses Vaternamens o b j e k t i v keine andere sein kann, als wesentlich die auf Gott den Vater. Nur daß in gewissen Beziehungen und Stellen auch der heilige Geist wird mit einbegriffen werden müssen, durch den der Vater z. B. Menschen zum Sohne zieht (Joh. 6, 44). In dem Gesagten liegt insofern die biblische Rechtfertigung der z. B. im ersten Artikel [1]) des apostolischen

[1]) Die Worte: »Schöpfer Himmels und der Erden« sind allerdings erst späterer Zusatz, dürften aber wol nur das aussprechen, was auch bei der einfachen Nennung des »einigen Gottes« g e d a c h t war.

Symbolums und Luthers Erklärung desselben ausgesprochenen und in der christlichen Kirche allgemeinen Anschauung, daß der Vater der Schöpfer und Erhalter im besonderen Sinne ist, während dieselbe andererseits freilich der vollständigeren Bestimmung, beziehungsweise Berichtigung in hohem Grade bedarf, wovon nachher.

Die volle Offenbarung der Vaterschaft Gottes in Beziehung auf die erste Person liegt nämlich nach neutestamentlicher, zumal nachpfingstlicher Grundanschauung durchaus erst darin, daß Christus uns dieselbe als seinen Vater kennen lehrt, der darum, weil er dies ist, auch allen Denen, welche durch die Neugeburt aus Gott im Glauben an Christum andere Menschen geworden sind, im tiefsten Sinne Vater wird und als solcher sich ihnen als seinen Kindern fort und fort offenbart. Hier auf dem christlich soteriologischen Gebiete erst kommt das natürliche und das geschichtliche Moment, das allgemein-menschliche und das alttestamentlich theokratische Verhältniß zu seiner wahren Plerosis und näheren Bestimmung, durch die neue Schöpfung und die neue Heilsgeschichte in Christo.

Christi Vater aber ist Gott nun zunächst im historisch-ökonomischen Sinne, als Der, welcher ihn in die Welt gesandt und durch ihn gewirkt hat, bei der gesammten Ausrichtung des Erlösungswerkes, wie wir dies im vorigen Paragraphen ausgeführt haben. In diesem Sinne ist der Vater Christi denn auch Christi Gott, nach dessen eigenem Zeugniß (Joh. 20, 17; cf. Eph. 1, 17). In Christo aber wird er nun auch Denen, welche an Christum glauben, kund und zu eigen als ihr Gott und Vater, als der erste und ursprüngliche Begründer der neuen Schöpfung, welche im Reiche Gottes durch Christi Erlösungswerk ins Dasein getreten ist. So in Bezug auf die Gesammtheit der Erlöseten, welchen Er das Heil vor der Zeit zugedacht hat durch den ewigen Rathschluß seiner Erwählung und thatsächlich zugewandt durch dessen zeitliche Ausführung vermittelst der Sendung des Sohnes und seines Inwohnens und Wirkens in diesem, vermittelst der Annahme und Besiegelung des vollbrachten Heilswerkes sowie der Fortführung und Vollendung desselben von der Sendung des Geistes an bis zum letzten vollkommenen Siege des Reiches in der Herrlichkeit. In dieser Gesammtwirksamkeit ist aber eingeschlossen die entsprechende in Bezug auf jedes einzelne Glied des Gnadenreiches, welche alle er in Christo von Ewigkeit erwählt hat, in der Zeit dann ihm zuführt, neuzeugt aus dem heiligen Geiste, und durch ihn für die Ewigkeit in Christo vollendet (Röm. 8, 29 ff.; Eph. 1, 3 ff.).

Von hier aus aber, im verklärenden Lichte des pfingstlichen Geistes, bekommt nun auch rückwärts das allgemeine metaphysische Verhältniß Gottes, zunächst des Vaters und des Sohnes, zur geschaffenen Welt als solcher seine nähere und vollständige Bestimmung. Wie nämlich die erste Hypostase hier auf dem ethischen, christlich soteriologischen Gebiete, bei der zweiten Schöpfung in Christo, speciell Vater ist, d. h. in allen Beziehungen der Urgrund und Anfang, der Sohn aber der ausführende

Vermittler zwischen ihm und den Menschen, ebenso ist sie es, unter einer im Wesentlichen analogen vermittelnden Stellung des Sohnes, bei der ersten Schöpfung, der Gründung der Welt, gewesen, ist es fort und fort bei ihrer Erhaltung und wird es sein bei ihrer endlichen Vollendung, in welcher beide Lebenslinien, die metaphysische und die ethische, endlich vollständig zusammengehen, weil das in der Schöpfung schon ethisch Angelegte zu seiner metaphysischen Vollendung allein kommen kann vermittelst der Vollendung der zwischeneingetretenen Wiederherstellungsökonomie in ethischer Beziehung. So ist der Vater für das gesammte Gebiet aller göttlichen Wirksamkeit nach Außen nach seiner hypostatischen Eigenthümlichkeit in ökonomischer Beziehung wesentlich die letzte urgründlich wirkende Causalität alles Seins und Werdens, die eigentliche causa s. fons principalis (1 Cor. 8, 6: *ἐξ οὗ τὰ πάντα*) und darum ist Er es, welcher im neuen Testamente allein Gott schlechthin, *ὁ θεός*, genannt wird, sobald nicht die Beziehung auf das nähere soteriologische Verhältniß der Gläubigen zu ihm den Vaternamen selbst an die Hand gibt, mitunter aber auch in diesem Falle. Außerdem wird an einigen Stellen (z. B. Acta 4, 24) die dem alttestamentlichen Jehovahnamen entsprechende Bezeichnung *κύριος*, die sonst dem Sohne eignet, gemäß der erörterten Doppelbeziehung jenes Namens, auch vom Vater gebraucht. Am häufigsten verbindet zumal Paulus, ähnlich wie in dem alttestamentlichen Jehovah Adonai, die beiden Bezeichnungen *ὁ θεὸς καὶ πατὴρ τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ*, d. h. Gott, der Vater unsers Herrn Jesu Christi, und zu ihm in dieser Eigenschaft steigt gewöhnlich Dank und Bitte der Gläubigen auf, in kindlicher Liebesgemeinschaft, durch Christum oder in Christo, wie andererseits auf demselben Wege aus oder von Gott alles Gute und alle Gnade uns zufließt (Matth. 6, 7 rc.; Luc. 11, 13; Joh. 16, 23. 26. 27; 1 Cor. 1, 4 rc.; II, 1, 3 rc.; Eph. 3, 14).

Demnach ist eine Theilung zwischen Vater und Sohn nach den Werken der Schöpfung und der Erlösung allerdings nicht das eigentlich Richtige, so wenig als die ausschliezliche Hervorhebung des Vaters oder des Sohnes in Bezug auf beide Werke, sondern das wahre Verhältniß drückt sich beidemal vielmehr aus durch den Unterschied der urgründlichen und der vermittelnden Wirksamkeit (1 Cor. 8, 6), und nur das ist im Interesse der vorhergenannten kirchlichen Anschauungsweise anzuerkennen, daß die Schrift, wo sie nicht überhaupt von Gott in der Ungetheiltheit seines Wesens und Wirkens ganz allgemein redet, gerade die Bezeichnung Schöpfer nicht vom Sohne direkt braucht[1]), sondern vielmehr vom Vater, weil der Sohn dies einmal als Menschensohn gar nicht ist,

---

[1]) Wenn Zinzendorf seiner Zeit auf dem Satze, daß der Sohn der Schöpfer der Welt sei, mit eigenthümlichem Nachdruck bestand, so hatte er dazu seine guten ökonomisch praktischen Gründe, war auch an und für sich, objektiv betrachtet, ganz im Rechte, aber formell nicht und die Dogmatik, welcher solche praktische Rücksichten fremd sind, kann auf diese Ausdrucksweise nicht eingehen.

während er doch in dieser Gestalt an den bei weitem meisten Stellen auftritt, und sodann auch als das ewige Wort nicht die urgründliche Ursache des geschaffenen Seins ist, sondern nur die vermittelnde (ἐκ — διά). Dagegen tritt er bei dem Erlösungswerke in demselben Maße, trotz des gleichen Grundverhältnisses an und für sich, mehr in den Vordergrund und die Bezeichnung σωτὴρ kommt in Beziehung auf den Vater nur ausnahmsweise vor (z. B. 1 Tim. 2, 3).

Dieses Grundverhältniß des Urgründlichen und des Vermittelnden in der gesammten Wirksamkeit des Vaters und des Sohnes ist nun aber nach Allem kein gleichsam zufälliges, bloß historisch ökonomisches, sondern, wenn diese Seite auch, wie gesagt, in der Schrift am meisten hervortritt, so deutet dieselbe doch bestimmt und klar an, daß es zugleich der innerlich nothwendige Ausdruck ist eines zu Grunde liegenden gleichen ewigen Verhältnisses im Wesen der Gottheit. In Beziehung darauf müssen wir daher behaupten, daß Gott der Vater Christi „Vater" ebenso auch in metaphysischer oder ontologischer Beziehung ist, nicht bloß metaphysisch in dem Sinne, daß er es ist, welcher den historischen Christus als solchen ins Dasein gerufen hat, was immer noch ins Gebiet des Oekonomischen fällt, sondern eben ontologisch im tiefsten ursprünglichen und ewigen Sinn (Joh. 17, 5. 24). Allerdings braucht die Schrift die zunächst von dem ökonomischen Verhältniß hergenommenen Bezeichnungen Vater und Sohn nicht direkt von diesem tieferen ontologischen, sondern hier zunächst andere, wie λόγος und εἰκὼν neben ὁ θεός, aber indirekt bezieht sie auch jene auf dies Verhältniß, und mit vollem Rechte, nicht nur weil beide Gebiete eben in dem bezeichneten ursächlichen Zusammenhange und wesentlicher Parallele stehen, sondern weil wirklich auch gerade die bildlichen Bezeichnungen Vater und Sohn das ontologische Verhältniß von Urgründlichem und Vermitteltem, ursprünglichem und abgeleitetem Sein noch concreter und lebendiger veranschaulichen als die zwar auch bildlichen aber doch abstrakteren, wie Wort und Ebenbild. Jene sprechen in Einem aus nicht nur die Einheit und Selbigkeit des Wesens bei dem Unterschiede der Personen, sondern auch die Gleichheit der Würde nach Außen, bei dem Unterschiede der Stellung beider zueinander nach Innen. Der Vater ist es, welcher dem Sohne von Ewigkeit her Alles gibt, was dieser ist und hat, aber er gibt ihm auch Alles, was er seinerseits hat und ist (Joh. 5, 19 ff.); er ist darum der Erste und Größere und doch ist der Sohn uns gleichermaßen und wesentlich wahrhaftiger Gott, wie der Vater (Joh. 14, 28; 5, 23).

Die nähere Erörterung dieses Verhältnisses, zumal nach der zweiten Beziehung, der Erhabenheit des Sohnes neben dem Vater, gehört aber mehr in die folgende Betrachtung, die des Sohnes im Besonderen.

§ 20.

Fortsetzung. 2. Gott der Sohn.

Der Sohn ist als solcher ebenfalls erst im neuen Testamente offenbar, durch seine Menschwerdung, aber er ist Sohn nicht erst und bloß zeitlich, sondern wesentlich und ewig, und als solcher dem Vater untergeordnet, bei gleichwohl völliger Wesensgleichheit, kraft welcher er der Menschheit nicht weniger Gott, insonderheit im Offenbarungsgebiete aller Zeit im nächsten Sinne das Bundeshaupt und der Herr ist, und als solcher im neuen Bunde nun auch erkannt und bekannt.

Wir haben hier von der Bezeichnung Sohn ganz dasselbe zu sagen, oder vielmehr nur auf das zurück zu verweisen, was wir soeben vom Vaternamen sagten: daß die historisch ökonomische Bedeutung die nächste ist, die metaphysisch ontologische aber die letzte und tiefere, auf welcher jene ruht (vgl. § 19).

Nie sagt Jesus, wenn er sich auch in historischer Beziehung den Sohn Gottes nennt und diesen seinen Vater, daß er zeitlich von demselben gezeugt, d. h. ins Dasein überhaupt gesetzt sei, noch, daß er jemals nicht gewesen sei, vielmehr bezeugt er bestimmt das Gegentheil, und sein Kommen in diese Zeitwelt (cf. Joh. 8, 42; 13, 3; 16. 27. 28. ἐξῆλθον im Unterschied von dem amtlichen Auftreten, dem ἔρχεσθαι εἰς τ. κόσμον, 5, 43; 8, 42; 18, 37) ist ihm immer ein Ausgehen aus der ewigen Gemeinschaft des Vaters in der Herrlichkeit (Joh. 17, 5).

Er könnte auch gar nicht von sich als Menschensohn so große Dinge aussagen in Betreff seiner Wesens-, Lebens- und Thätigkeits-Gemeinschaft mit dem Vater, wenn nicht das Alles von ihm an und für sich schon, im außerzeitlichen und absoluten Sinne, gültig wäre, das Einessein mit dem Vater überhaupt (Joh. 3, 13; 10, 30 ꝛc.; 14, 9. 11), der gleiche Besitz (c. 16, 15; 17, 10), die gleiche Macht (c. 13, 3; 17, 24 ꝛc.), die gleiche Lebensfülle und Lebenskraft (c. 5, 21 ꝛc. 26), die gleiche Würde als des Herren über Leben und Tod, des Richters der Lebendigen und Todten (c. ibid. v. 23. 27. 28).

Dies Verhältniß der Unterordnung in der Gleichheit ist es denn auch, wie gesagt, welches in den am meisten karakteristischen und tiefen Bezeichnungen dieser Person klar ausgedrückt wird: εἰκών, λόγος, θεός (Col. 1, 15 ff.; Joh. 1, 1; cf. ἀπαύγασμα Hebr. 1). Er ist Abdruck, Ausdruck, ander Ich des Vaters und so untrennbar von diesem, so wesensgleich mit demselben, wie jenes alttestamentliche πρόςωπον von Gott (cf. 2 Cor. 4, 6), zwar der Abgeleitete, aber der Träger der ganzen Fülle des göttlichen Wesens und darum in aller Offenbarung, bei der Schöpfung wie bei der Erlösung, dieselbe selbständig fortleitend und nach Außen vermittelnd. So ist er nicht nur als λόγος ἐν σαρκί Erlöser, sondern der Sache nach durchaus auch als λόγος ἄσαρκος Schöpfer und Erhalter, und das nicht bloß als äußerlich mechanisches

Werkzeug des Vaters, gleichsam niederer Demiurg, sondern auf die lebendigste und umfassendste Weise. Die ganze Lebensfülle, welche aus dem göttlichen Wesensgrunde in der geschaffenen Welt sich entfaltet, ist von Ewigkeit her in ihm implicite vorhanden und lebendig, als der göttlichen σοφία (cf. Prov. 8, 22 ff.; Sap. 7, 22 ff. im Verhältniß zu Joh. 1, Col. 1 und Hebr. 1), dem Träger der göttlichen Ideen, welche die Urbilder alles Geschaffenen sind. Darum ist Er, wie des Vaters Ebenbild, so der Welt gegenüber das göttliche Urbild derjenigen Vollendungsgestalt, zu welcher sie in ihrem Maße abbildlich sich entwickeln soll (Röm. 8, 21. 29; Eph. 4, 13). Sie geht von ihm aus und geht zu ihm zurück, weil sie ewig und zeitlich, ideal und real in ihm ruht (Col. 1, 16. 17).

Wenn dies aber schon von der ersten Schöpfung gilt, so in noch viel höherem Maße von der zweiten (Col. 1, 18), dem durch die Erlösung gestifteten Reiche Gottes und des Geistes, dessen Begründer, Herrscher und Vollender der Sohn so wesentlich ist, daß Nichts in demselben von Gott kommt oder zu Gott seinen Weg findet anders, als durch den Sohn (Röm. 1, 7; 1 Cor. 1, 3. 4; Joh. 14, 6; Eph. 2, 18), den allmächtigen Vermittler, gleichsam Mitregenten in des Vaters Thron (Matth. 28, 18. 20; Phil. 2, 10; Eph. 1, 21. 22). Hier ist Er ganz eigentlich der κύριος, das Haupt und der Herr des neuen Bundes, wie „Jehovah" im alten Bunde, der, die Geschicke des Bundesvolkes lenkt und daher auch von demselben bekannt und angebetet wird, von der Gemeine als solcher, wie von den Einzelnen in ihren besonderen Angelegenheiten (Röm. 10, 12 ꝛc.; 1 Cor. 1, 2; Acta 7, 58 ꝛc.; 2 Cor. 12, 8). Dies kann er nur sein und ist es nur, sofern er eben gleich dem Vater Gott ist, und jede arianische oder socinianische Vorstellung von einem zu solcher Stellung zeitlich erschaffenen oder aus menschlicher Niedrigkeit erhobenen Wesen ist eine ebenso blasphemische als widersinnige in sich selbst. Gleichwohl aber ist es wie mit dem Schöpfer-Namen so auch mit dem Namen Gott für den Sohn. Dieser kommt zwar bestimmt im neuen Testamente vor, aber er ist der seltnere, und niemals heißt der Sohn ὁ θεός (Joh. 1, 1; 20, 28; Röm. 9, 5; (Tit. 2, 13?) 1 Tim. 3, 16 und Acta 20, 28 kritisch unsicher). So fordert es schon die äußere Ordnung der monotheistischen Grundwahrheit. Ohne Zweifel aber nicht dies allein, sondern im tieferen Sinne fordert es so auch jenes bereits berührte innere göttliche Wesens- und Lebensverhältniß. Wie es nach demselben des Vaters heiliges Wohlgefallen und ewige Freude ist, sein Alles in den Sohn zu ergießen, um ihn zur höchsten göttlichen Herrlichkeit nach Innen und Außen zu verklären, so ist das wiederum des Sohnes heilige Demuth und Kindesherrlichkeit, daß er kein anderes Leben und keine andere Freude kennt von Ewigkeit zu Ewigkeit, als die, sich vom Vater geben zu lassen, zu empfangen und ihm unterthan zu sein im Gehorsam der Liebe. Dadurch verklärt er ihn in seiner ursprünglichen väterlichen Gottesherrlichkeit, um durch den Vater wiederum seinerseits zur Herrlichkeit ebenbildlicher Gottheit erhoben zu

werden, — ein ewiges seliges Wechselspiel heiliger Lebensbewegung, gleichsam das endlose Wogen des innergöttlichen kristallhellen Meeres des Geistes und der Liebe, dessen Abglanz wir in der zeitlich ökonomischen gegenseitigen Verklärung des Vaters und des Sohnes wahrnehmen dürfen, wie das Evangelium des Johannes sie uns zeigt in Jesu eigenem Wort:
Joh. 17. 4: ἐγώ σε ἐδόξασα ἐπὶ τῆς γῆς ff. (12, 31);
v. 5: νῦν δόξασόν με σύ ff. (12, 32).
v. 1: ἵνα καὶ ὁ υἱός σου δοξάσῃ σε ff.
v. 24: ἵνα θεωρῶσι τὴν δόξαν τὴν ἐμὴν ἣν ἔδωκάς μοι.
In diesen Worten liegt die sichere Gewähr für die Richtigkeit der gegebenen ahnenden Schilderung jenes innergöttlichen Lebensgeheimnisses.

Dies ist ein Subordinatianismus, welcher keiner ist, metaphysisch nicht von der Grundlinie des kirchlichen Bekenntnisses abweichend, sondern nur dieselbe vollendend und ethisch vornehmlich erfüllend, und daher nicht, wie der historische, wirkliche Subordinatianismus, ein Hinderniß für die ahnende Erfassung des Geheimnisses, sondern eine wahre Förderung derselben [1]). Denn in der That kann jene *abstrakte Unterscheidung* einer Mehrheit von göttlichen Personen, welche in allem Wesentlichen einander absolut gleich sind, zu welcher namentlich das Symbolum Quicunque den kirchlichen Lehrgedanken mechanisch abschwächt, einer tieferen und lebensvollen Betrachtung nicht genügen, um ein ewiges seliges Leben der Geistesliebe einigermaßen verstehen zu lernen, so wenig als die bloß *äußere Verbindung* der Drei durch den gesetzten Ursprung der zweiten Hypostase aus der ersten und der dritten aus beiden, sondern es muß dieses Verhältniß sich nothwendig auch innerlich fort und fort geltend machen in einer solchen *bleibenden Ueber- und Unterordnung innerhalb der Gleichheit*, wie sie zunächst in Betreff der ersten und zweiten Hypostase nach den erörterten schriftmäßigen Bezeichnungen beider und besonders der letzteren wirklich vorhanden ist.

Nur so wird der letzte Rest von starrem Einerlei, welchen das Wechelspiel des göttlichen Innenlebens sonst immer noch behält, überwunden, und dessen ganze organische Lebensfülle an Mannigfaltigkeit und Einigkeit, also auch seine wahre Urbildlichkeit für den gesammten Kosmos des abbildlichen geschaffenen Lebens in metaphysischer und ethischer Hinsicht zur Erkenntniß gebracht. Nur so kommt namentlich in der letzteren höchsten Beziehung die ethische Herrlichkeit des vollendeten heiligen Liebeslebens, in ihrer Doppelgestalt als Herablassung und als Unterordnung, durch beide aber die

[1]) Vgl. den lehrreichen Abschnitt in *Dorner's* Christologie, I. S. 652 ff., welcher zeigt, wie das Bestreben des Origenes kein anderes war, als ein solches lebensvolles Verhältniß der Unterordnung in der Gleichheit zu gewinnen, welches die Stellung des Sohnes zum Vater so ins Licht setzte, wie die Schrift sowohl, als der Geist der auf sie gegründeten kirchlichen Lehrentwickelung und der unabweisliche Trieb eines tieferen Denkens es fordert. Nur daß Origenes dies Ziel noch nicht vollständig erreicht hat, weil er den Begriff des Vaters als αὐτόθεος noch zu sehr nach vorchristlich platonischer Weise in die starre Firnenhöhe des absoluten unlebendigen metaphysischen Urseins hinaufrückte.

Seele und Krone der Liebe, die Demuth, auch in diesem göttlichen Urbilde selbst zur klaren Erscheinung. Nur so bekommt, im Zusammenhang mit dem eben Bemerkten, auch die Menschwerdung des Sohnes in demselben Geiste herablassender und gehorsamer Demuth der göttlich und gottmenschlich freien Liebe erst ihre rechte innerlich wesentliche und ewige Grundlage, an der für das rechte Verständniß dieser großen Thatsache so viel gelegen ist. Nur so endlich tritt auch das, was die Schrift über den äußersten Endpunkt dieses soteriologischen Aeons, übereinstimmend mit ihren Aussagen über das vorgeschichtlich ewige Verhältniß zwischen Vater und Sohn, sagt, in das rechte volle Licht (vgl. 1 Cor. 15, 28).

---

§ 21.

Fortsetzung. 3. Gott der heilige Geist.

Der heilige Geist ist ebenfalls im alten Testamente nur im allgemeinen Sinne, erst in Christo aber vollkommen offenbar für die Menschen, als das Subjekt der nächsten Wirksamkeit und Inwohnung des unsichtbaren Gottes in der versöhnten Menschheit, so wie der göttliche Träger des heiligen Gemeinschaftslebens der letzteren unter sich, wie er es von Ewigkeit in der Gottheit zwischen Vater und Sohn ist.

Wie mit dem Vater-Namen im alten Testamente, so ist es auch mit dem Ausdruck „Geist Gottes", d. h. derselbe bezeichnet keinesweges überall, wo er auf diesem Gebiete vorkommt, gerade die dritte Hypostase direkt oder ausschließlich. Theils ist, weil ja Gott überhaupt seinem Wesen nach Geist ist, diese Bezeichnung eine ganz allgemeine des göttlichen Wesens und Wirkens in der Schöpfung und Erhaltung der Welt sowohl [1]), als namentlich im Verhältniß zum menschlichen Geiste in metaphysischer und ethischer Beziehung (Gen. 6, 3; Ps. 139, 7; 143, 10; 51, 13; Jes. 4, 4; 63, 10). Anderntheils tritt auf diesem letzteren Gebiete der Geist Gottes, in naher Parallele mit dem Worte Gottes, öfters auf als speciell theokratischer Offenbarungsvermittler, sowohl überhaupt als das erzeugende und tragende Princip des göttlichen Lebens in Glauben und Gehorsam, nach dem Maße der alttestamentlichen Vorbereitungsstufe, wie auch insonderheit als der Quell göttlicher Wahrheits- und Zukunfts-Erkenntniß, zumal bei den auserwählten Knechten und Zeugen Gottes, den Propheten. Und so ist denn auch der Inhalt der weitgreifendsten und tiefsten Gnadenverheißungen Gottes durch den Mund dieser

---

[1]) Vgl. Stellen, wie Gen. 1, 2; Ps. 104, 30 rc. von denen in § 18 nur gesagt wurde, daß sie Anlaß werden können zu einer Ahnung von der lebendigeren Mannigfaltigkeit im göttlichen Wesen, keinesweges aber, daß sie die dritte Hypostase direkt angingen.

Seher kein anderer als der, daß in einer bevorstehenden neuen Bundes- und Gnadenoffenbarung eine endliche allgemeine und überströmende Ausgießung des göttlichen Geistes über alles Fleisch, durch die Vermittelung des Messias als des ersten und absoluten Geistträgers, stattfinden solle (Joel. 3, 1 ꝛc.; Jes. 44, 3: Ez. 39, 29; Sach. 12, 10; vgl. Jes. 11, 1 ꝛc.; 48, 16; 61, 1 ꝛc.).

Eben hier aber berührt sich nun der allgemeinere alttestamentliche Begriff des Geistes Gottes unmittelbar mit dem speciell christologischen und soteriologischen des neuen Testamentes, und in der That ist in jenem dieser dem verborgenen Grunde, dem innersten Wesen nach schon immer mit enthalten, ähnlich wie im Jehovah des alten Bundes der Christus des neuen, so daß Petrus mit demselben Rechte vom „Geiste Christi" in den Propheten reden kann (I. 1, 11), wie Paulus von Christo, der das Volk Israel durch die Wüste geleitet habe. Auf der anderen Seite aber hat nichtsdestowiger geschichtlich ökonomisch betrachtet das seine volle Wahrheit, was Johannes sagt, daß erst kraft der Verklärung Christi, d. h. in Folge der Vollendung des Erlösers selbst und seines Erlösungswerkes der heilige Geist, im speciell neutestamentlichen Sinne, da sei (Joh. 7, 39.), d. h. offenbar und wirksam in den Menschen als Gläubigen und Kindern Gottes. Was den Gottmenschen selbst betrifft, so ist seine Zeugung ins Fleisch auch noch nicht ein besonderes Werk des heiligen Geistes im engeren trinitarischen Sinne, denn nicht die dritte, sondern die erste Hypostase ist Vater des Menschensohnes (Luc. 1, 35: der heilige Geist = die Kraft des Höchsten; vgl. v. 15. 41. 67; 2, 25.) und dasselbe wird zu sagen sein von seiner ersten menschlichen Entwickelung. Selbst aus der Zeit seiner vollen messianischen Wirksamkeit finden wir noch Ausdrücke allgemeinerer Beziehung in dieser Hinsicht (vgl. Matth. 12, 28 mit Luc. 11, 20 und Act. 10, 38). An und für sich aber werden wir gerade von dieser Periode seiner vollendeten gottmenschlichen Selbstentwickelung, wie sie seit der Taufe Jesu hervortritt, und von der dabei erwähnten besonderen Geistesmittheilung an ihn sagen müssen, daß hier in seiner Person als dem Gottmenschen der heilige Geist im besonderen trinitarisch-hypostatischen Sinne schon da und wirksam war. Denn nun weiß Jesus sich in voller Klarheit als den Sohn Gottes im Fleische und Gott den Vater als seinen Vater im einzigen Sinne, beide persönlich unterschieden aber ebenso auch innig geeint im heiligen Geiste, wie vordem in seinem vorzeitlichen Sein beim Vater. Für die Seinen dagegen ist dies etwas damals noch erst Zukünftiges, das analoge gotteskindliche Verhältniß zum Vater und der Besitz des dasselbe bedingenden Geistes. In diesem Sinne verheißt er ihnen erst dessen künftiges Kommen, wenn er selbst sein irdisches Werk für sie werde vollendet haben, den durch seine Vermittelung vom Vater gesendeten heiligen Geist (Joh. 14, 16. 26; 15, 26.), den Geist der Wahrheit, den Tröster und Beistand der an Christum Gläubigen. Dieser Geist, der Jesu Stelle vertritt und

ihn verklärt, ist es, welchem die Gläubigen zunächst die Gründung, Entwickelung und Vollendung ihres gesammten Gnadenstandes verdanken, denn er gebiert sie als göttlich schöpferisches Lebensprincip zum neuen gotteskindlichen Leben in Christo (Joh. 3, 5.), bezeugt ihnen diese Kindschaft fort und fort, stärkt, erleuchtet, heiligt sie (Röm. 8, 16. 26; 1 Cor. 2, 10 ff.; 1 Petri 1, 2.), und macht sie im Glauben ihrer Vollendung gewiß, als das lebendig wirksame Pfand derselben (Eph. 1, 13—17). Er macht bleibende Wohnung in ihnen, nnd in ihm der Sohn sammt dem Vater (Röm. 8, 9. 10; Joh. 14, 23.), so daß sie zu Tempeln des lebendigen Gottes werden (1 Cor. 3, 16; 6, 19; II, 6, 16; Eph. 2, 22.), und darum dereinst auch Erben der Auferstehungsherrlichkeit (Röm. 8, 11). Die Welt kann ihn so nicht empfangen (Joh. 14, 17.), weil dies sein Walten durch und durch das der Freiheit ist, und freie Willigkeit von Seiten des Menschen voraussetzt (2 Cor. 3, 17.), aber er ist doch auch an den Herzen der Nichtgläubigen geschäftig, um sie zu Christo hinzuführen (Joh. 16, 8 ꝛc.) und in ihm den Vater ihnen zu offenbaren. Sonach ist denn allerdings auch dieses gesammte Wirken des heiligen Geistes in den Gläubigen und an den Nichtgläubigen vollzogen in engster Gemeinschaft mit dem Sohne und dem Vater und ein specifisches nicht in dem Sinne, daß es diese ausschlösse, aber gleichwohl ist es überall der speciell neutestamentische Geist, der heilige Geist im engeren Sinne, um den es sich hier handelt, weil er allenthalben auf die ebenfalls nun erst in ihrer hypostatischen Unterschiedenheit und Einigkeit (Joh. 10, 38.) vollständig offenbaren und verklärten Personen des Sohnes und des Vaters hinweist, und sie dem menschlichen Herzen aufzuschließen und zuzueignen allein bemüht ist. Ja eben darin besteht die wesentliche hypostatische Eigenthümlichkeit des Geistes, wie er hier ökonomisch auftritt, daß er „der Geist Christi", d. h. der gottmenschliche Geist ist, welcher die lebendige Einigung zwischen Gott, dem Vater wie dem Sohne, und den Menschen stiftet und trägt, das göttliche Princip organischer, unterscheidender aber eben darum auch erst recht wieder verbindender Lebenseinigkeit. So, als immanentes gottmenschliches Lebensprincip regiert er die Gläubigen frei in ihren Herzen, und schmückt sie mit den mannigfaltig verschiedenen Gaben geheiligter Lebensentfaltung nach seinem Wohlgefallen (1 Cor. 12, 4—11) in dem Maße der jedesmaligen individuellen Befähigung und Bestimmung, verbindet aber auch die Gesammtheit wiederum auf das innigste unter sich durch die köstlichste und fundamentale Gabe, die Liebe des Geistes, das „Band der Vollkommenheit (1 Cor. 13, 1 ff.; Col. 3, 14). In dieser Beziehung ist er denn eben so sehr der Geist der Gemeine, wie der Geist Gottes, oder das gottmenschliche Lebensprincip, welches die Gesammtheit der Glieder des Leibes in ihrer Verbindung unter sich und mit dem Haupte trägt, somit das Band des Lebens im absoluten Sinne. Jener vorher angeführte paulinische Ausdruck in Betreff der Liebe erlaubt, ja er fordert (cf. § 17.) diesen zweiten in Betreff des Geistes. Dieser

ist die Voraussetzung und Bedingung für jenen, sofern die Vollendung des Lebens — die Liebe, — nicht sein kann, wenn nicht zuvor das Leben selbst in seinem Bestehen und Bewegen gegründet ist. Und in anderer Weise spricht ihn auch die Schrift selbst aus, wenn sie sagt, daß der Geist seinem Begriffe nach der Quell des Lebens sei (Joh. 6, 69; cf. v. Christo 1 Cor. 15, 45; II. C. 3, 18).

Nur darf dies nicht so gefaßt werden, als sollte durch die Geltendmachung des Geistes als Princip die Persönlichkeit desselben geleugnet oder in Zweifel gezogen werden, sondern vielmehr gerade und nur kraft derselben kann er wirklich der reale und siegreiche Vermittler lebendiger Gemeinschaft der Menschen untereinander und mit Gott sein. Wie wenig der bloß abstrakt und unpersönlich gedachte „heilige Geist der Gemeine“ gegenüber der menschlichen Selbstsucht und Gottentfremdung vermag, das zeigen erfahrungsgemäß die Kreise Derjenigen am meisten, welche sich dabei begnügen zu können glauben. Wie könnte ein solcher auch nur dem Einzelnen Gewißheit und Kraft (R. 8, 16. 26.) geben, gerade in den Momenten, wo er an dem eigenen Glaubensgeiste schwach ist? Ja überhaupt, wie kann die Macht, welche auf göttlich schöpferische Weise das höchste, vollendete persönliche Leben im Menschen gründet und trägt, etwas Anderes sein, als selbst wesentlich göttlicher Natur, ewig und persönlich? Wir haben uns auch bereits in § 18. davon überzeugt, daß das neue Testament uns den Geist bestimmt in derjenigen völlig ebenbürtigen Nebeneinanderstellung mit dem Vater und Sohne zeigt, welche nur dann berechtigt ist, wenn er wie sie eine ewige Persönlichkeit ist.

So sehen wir uns auch hier von dem nächsten ökonomischen Gebiete deutlich auf das verborgene ontologische hingewiesen, finden uns aber freilich hier mehr als bei den anderen beiden Hypostasen noch in einem gewissen Dunkel. Gerade die Bezeichnung dieser dritten als Geist gibt uns weniger faßliche Winke in Bezug auf ihr Verhältniß zu den beiden ersten und ihre wesentliche Eigenthümlichkeit, als bei den vielsagenden bildlichen Ausdrücken „Vater“ und „Sohn“ der Fall ist. Ja diese äußere Incongruenz des dritten Namens zu den beiden ersten trägt wesentlich dazu bei, uns das trinitarische Gesammtverhältniß auf den ersten Blick dunkler zu machen. Leichter scheint die Anknüpfung des Begriffes *πνεῦμα* an die anderen bildlichen Bezeichnungen der zweiten Hypostase, *λόγος* und *εἰκών*. Wie im Worte des Menschen sein verborgenes geistiges Wesen zum Ausdruck kommt, so wird dasselbe eben dadurch auch erst der Mittheilung und Wirksamkeit fähig, aus dem gesprochenen Worte geht die Kraft des Gedankens für den Anderen hervor und in ihn ein. Ebenso spricht aus dem lebensgetreuen Bilde der Geist des Abgebildeten zu dem Beschauer und setzt ihn, wenn er Jenen nicht leiblich vor sich hat, in eine lebendige geistige Beziehung zu demsellben. Ein entsprechendes Verhältniß findet wirklich, wie wir gesehen haben, bei der Wirksamkeit des Geistes in Beziehung zum Sohne und Vater auf dem ökonomischen Gebiete statt. Aber für das ontologisch-trinitarische wird uns auch hierdurch

unmittelbar noch kein klarer und genügender Aufschluß gegeben und wir müssen dabei bleiben, daß wir in dieser Hinsicht am wenigsten deutliche Winke über die dritte Hypostase in der heiligen Schrift haben. Es hängt dies damit zusammen, daß wir überhaupt jetzt noch nicht im Vollendungsaeon stehen, der Geist aber gerade, schon nach seiner dritten, ab- und zusammenschließenden Stellung in der trinitarischen Reihe, eben wesentlich das Princip der Vollendung ist. Dies werden wir dann klarer erkennen, wenn wir selbst der Vollendung theilhaft sein werden, *πνευματικοὶ* auch metaphysisch, mit dem gesammten Gottesreiche in der Verklärung.

Indessen können wir doch auch jetzt schon durch den Rückschluß vom Oekonomischen, und den darüber in Schrift und Erfahrung vorliegenden Daten, auf das Ontologische, wenigstens der Hauptsache nach ohne Zweifel die Wahrheit erkennen. Der Geist erscheint auf jenem Gebiete als der dienend vermittelnde Fortsetzer oder Ausführer des Werkes, welches der Vater durch den Sohn zum Heile der Welt vollbracht hat und noch fortwährend vollbringt, und ist in allen Stücken nur berufen, zunächst den Sohn in den Menschen zu verklären, wie dieser den Vater. Danach werden wir, so wenig die vermeintlichen, in alter Kirchenzeit strittigen, dicta probantia des neuen Testamentes unmittelbar auf das ontologische Gebiet sich beziehen, gleichwohl mit der Kirche des Abendlandes auch im trinitarischen Verhältniß das Gleiche annehmen müssen. Der heilige Geist geht nicht vom Vater allein aus neben dem Sohne, sondern vom Vater und Sohne. Nur genügt diese Formel für sich allein auch hier noch nicht wahrhaft, sondern wir werden nach unseren Erörterungen über das Verhältniß zwischen den beiden ersten Hypostasen nun auch den heiligen Geist wiederum in derjenigen Unterordnung in der Gleichheit gegenüber dem Vater und dem Sohne zu denken haben, in welcher dieser seinerseits zum Vater steht. In dem bloßen Ausgehen a patre filioque ist diese wieder nur sehr äußerlich, wenn auch an sich gewiß richtig, fixirt, und wir haben auch dies Verhältniß in derjenigen Intensität und Lebendigkeit ergänzend und fortbildend zu fassen, wie das vorerwähnte. Hat dies letztere eine gewisse Analogie mit dem des Weibes zum Manne (1 Cor. 11, 3.), so würde das erstere mit dem des Kindes zu den Eltern verglichen werden dürfen [1]) (s. den folgenden §).

Aber — wenn wir einmal im Bilde fortfahren wollen — das Kind ist auch die Krone des Lebens und der Liebe für die Eltern und soll dereinst der Eltern Leben und Wirken in höherer Vollendung dar-

[1]) Wenn Zinzendorf es in einer gewissen Zeit liebte, den heiligen Geist als »Mutter« zu bezeichnen, so bezog sich das nur auf das ökonomische Verhältniß, in der Art wie etwa Luc. 15. unter dem mit mütterlicher Treue den verlorenen Groschen suchenden Weibe von manchen Auslegern der heilige Geist verstanden wird. In ontologischer Beziehung kann natürlich von einer solchen Fortführung des von der Familie hergenommenen Bildes nicht die Rede sein, und war es auch bei Zinzendorf nicht, vgl. Naturelle Reflexionen VI, S. 62 ff.

stellen. So ist der Geist zunächst ökonomisch als Fortsetzer und Ausführer nothwendig eben auch der Vollender des Heilswerkes; in der allseitigen absoluten Geistigkeit, ethisch und metaphysisch, findet das Reich Gottes im Einzelnen und Ganzen sein Ziel und seine ewige Vollgestalt. Ebenso aber wird denn auch ontologisch der Geist es sein, welcher, indem er der Natur seines Wesens zufolge auch hier das Unterschiedene lebensinnig, umfassend und durchdringend, wiederum einigt, eben damit das geheimnißvolle Liebesleben des dreieinigen Gottes auf abschließende Weise krönt und vollendet. So kommt auch hier in höchster Urbildlichkeit das dem Wesen des Lebens, des Organismus, nach seinem geheimnißvollen Kreis-Gesetze tief eigene Verhältniß zum Vorschein, daß das Letzte wiederum auch ein Erstes, das Niedere zugleich das Höchste ist (vgl. 1 Cor. 12, 22.), und in dieser ebenso paradoxen als tiefwahren Selbstausgleichung der polaren Selbstunterscheidungen des organischen Lebensganzen liegt gerade der deutliche Stempel jener wahrhaftigen immanenten Selbstvollendung desselben, an welchem wir seine Göttlichkeit erkennen.

In diesem Sinne betrachten wir nun das Ganze noch einmal auf Grunde der gewonnenen Schriftresultate abschließend in spekulativer Weise und knüpfen damit an die zu Ende von § 17. gemachten einleitenden Bemerkungen wieder an.

---

§ 22.

Schluß-Erörterung der Lehre von der heiligen Dreieinigkeit.

Die kirchliche Dreieinigkeitslehre legt in ökonomischer Beziehung die dreifache Gestalt der neutestamentlichen Heilsoffenbarung schriftmäßig und erfahrungstreu dar und ist in diesem Sinne nothwendig und thatsächlich Gegenstand des gemein christlichen Bekenntnisses. In ontologischer Beziehung gibt sie der gläubigen Gnosis Grundzüge eines ahnenden Verständnisses des verborgenen göttlichen Wesens, welche darum so befriedigend sind, weil sie am meisten uns Gott in seiner ewigen selbständigen Vollkommenheit als die absolute Geistesliebe erkennen lassen, ohne doch dem hier nothwendig im höchsten Sinne geltenden Gesetz vom Stückwerk aller menschlichen Erkenntniß zu nahe zu treten.

Prüfen wir an den aus der Schriftbetrachtung gewonnenen Resultaten die in der Kirche hervorgetretenen verschiedenen Versuche, das Geheimniß der Dreieinigkeit zu fassen, so müssen wir sagen, daß jener sabellianische Modalismus, welcher dasselbe durch Verflüchtigung des Personenunterschiedes zu umgehen sucht, ebensowenig im Rechte ist, als der arianische Subordinatianismus, welcher mit seiner Auflösung der

Wesensgemeinschaft zwischen Vater und Sohn auf andere Weise dasselbe thut. Wenn die alttestamentliche Voroffenbarung bei ihren leisen Andeutungen über dies Geheimniß des göttlichen Wesens, wie wir sahen (vgl. § 18) nicht anders konnte, als in einer ähnlichen Doppelrichtung die Mehrheitlichkeit Gottes zum Ausdruck bringen, so ist dies auf diesem vorbereitenden Standpunkt unvermeidlich und ganz in der Ordnung. Aber theils finden wir dort nun auch beide Momente nebeneinander, und darin ist die Enthüllung der ganzen Wahrheit wenigstens richtig begründet und angebahnt. Anderentheils darf das auf der vollen evangelischen Offenbarung ruhende christliche Glaubensdenken nicht wieder auf jene *στοιχεῖα τῆς ἀρχῆς*, am wenigsten in obendrein verstümmelter Gestalt, zurückgehen. Darum hat die Kirche mit vollem Rechte und Grunde die beiden genannten Irrthümer jederzeit abgewiesen. Dieselben bezeichnen nur die zwei Wege, auf welche in den mannigfachsten Formen das menschliche Denken immer wieder gerathen muß, wenn es sich nicht durch das neutestamentliche Schriftzeugniß über seine natürlichen Schranken will hinausheben lassen, zur Strafe dafür aber verirrt es sich auch beidemal so, daß es die tieferen Ahnungen des menschlichen Geistes über das göttliche Wesen ebenfalls unbefriedigt läßt, ja schließlich Dinge behauptet, welche, wie namentlich jener Subordinatianismus, der den Sohn zum obersten Geschöpfe macht, dem doch göttliche Ehre zukommen soll, gegen die Grundaxiome des Gottesbewußtseins verstoßen. Aber auch jene vorwiegende Anschauung der ältesten Kirche von einer Art Zweieinigkeit des Vaters und des Sohnes — im unmittelbaren Anschluß an den vorwiegenden Wortlaut der hieher gehörigen neutestamentlichen Stellen — ist eine noch in sich unvollendete, und genügt so wenig dem allseitig und tiefer erwogenen Schriftzeugniß, wie dem erleuchteteren Denken.

Vielmehr ist es durchaus die volle kirchliche Lehre, wie sie in dem freilich etwas abschreckenden, allzu gerüsthaften „Knochengerippe" des Symbolum Quicunque sich ausgedrückt hat, in welcher wir den Schriftinhalt am reinsten niedergelegt finden. Allerdings geht sie im Einzelnen über das unmittelbar im neuen Testament Gegebene hinaus, namentlich rücksichtlich der dritten Hypostase, und dann bringt sie es gleichwohl nicht zur ganzen Erfassung der Schriftidee in deren Tiefe und Lebendigkeit, besonders in Folge ihrer Leugnung jedes Momentes freier Unterordnung in der Einheit.

Aber was dies Letztere betrifft, so haben wir schon gesehen, daß sich, ohne auch nur im Mindesten von dem Grundprincip der Kirchenlehre abzugehen, dieser Fehler leicht und sicher aus der Schrift und in ihrem Geiste berichtigen läßt. Ebenso müssen wir in Ansehung des ersten Punktes sagen, daß das in der Kirchenlehre bereits ergänzend Hinzugefügte dem Geiste der Schrift eben so sehr entspricht, als den Forderungen eines jeden von ihrem Grunde aus tiefer in diesen Gegenstand eingehenden Denkens. So wird sich dies erhabene Lehrgebäude immer mehr als ein tief wahres, höchst dankenswerthes Theologumenon zur Anerkennung bringen, von dessen ausnahmsloser Annahme freilich nicht, wie das Symbolum Quicunque

fälschlich will, die Seligkeit abhängt, welches jedoch nicht bloß in theoretischer, theologisch-speculativer, sondern wenigstens mittelbar durchaus auch in praktischer Beziehung von reicher und gesegneter Bedeutung ist.

Dagegen sollte sich die Kirche der Anerkennung nicht entziehen, daß die unmittelbar praktische Bedeutung dieser Lehre, wie oben gesagt, allerdings nicht an dieser bestimmt ausgeprägten Gestalt nothwendig und ausschließlich hängt, welche sie im Verlauf der kirchlich dogmatischen Entwickelung erhalten hat, sondern vielmehr wesentlich nur an ihrer zunächst in der Schrift vorliegenden Gestalt, in welcher, wie wir gesehen haben, die Offenbarungstrinität oder die ökonomische so entschieden in den Vordergrund tritt. So fordert es das geheiligte protestantische Schriftprincip auf gebieterische Weise.

In dieser Hinsicht ist der schöne und beseligende Inhalt dieser Lehre der: daß das Eine göttliche Liebes-Leben sich dem begnadigten Menschenkinde in seiner reichen Gemeinschaft auf diese Weise mannigfaltig und darum so vollkommen umfriedigend und befriedigend erschließt, als die ewige Liebe über uns, der Urquell alles unseres neuen Lebens durch die uranfängliche Liebeswahl des Vaters; als die zeitlich erschienene Liebe unter uns, der nächste Quell des neuen Lebens in der unerschöpflichen, menschlich nahen und vertraulich zugänglichen Gnadenfülle des Gottes- und Menschen-Sohnes; als die in der Zeit für die Ewigkeit uns vollendende Liebe in uns, ausgegossen in unsere Herzen, lehrend, tröstend und treibend, durch die innige und gemeinschaftliche Inwohnung des heiligen Geistes in den Herzen der Gläubigen, als des persönlichen Lebensbandes zwischen ihnen und dem Vater und dem Sohne einerseits und zwischen ihnen untereinander andererseits. Auf diese selige Liebesgemeinschaft des dreieinigen Gottes gründet Jesus durch die Taufformel den Gnadenstand seiner Jünger, und im Schooße dieser dreieinigen Liebe geborgen durch alle Zeit von Ewigkeit zu Ewigkeit ruhen sie als Kinder Gottes in wahrhaftiger Seligkeit schon in diesem Leben, zufrieden die Süßigkeit dieser dreifachen Liebesquelle zu schmecken und geduldig der Zeit erharrend, wo deren tiefstes Wesensgeheimniß sich ihnen dereinst heller erschließen wird, wenn sie Gott schauen werden, wie er ist. So genügt ihnen die noch unentwickelte Form der Lehre, wie sie das apostolische Symbolum gibt, und nur dieser einfach biblische und praktische Gehalt der Lehre ist es, was den Inhalt des ökumenischen Bekenntnisses ausmacht und zur Seligkeit nothwendig ist, aber nicht die ausgebildete kirchliche Formel, welche mit ihrer entwickelten Ontologie nun einmal hinausgeht über das unmittelbare Glaubensbedürfniß und Glaubensgebiet, und übergeht in das der vermittelten Gnosis des Glaubens.

Auf der anderen Seite aber ist nun außer Zweifel, daß das kirchliche Dogma den vollkommen richtigen Weg zur tieferen Erfassung dieser großen Wahrheit durch ein gläubiges Denken eingeschlagen hat und die Theologie als solche hat durchaus Recht und Pflicht auf diesem Weg fortzubauen. Denn einmal gibt uns die Schrift nach dieser Seite hin doch gerade so viel, als wir bedürfen, um bei allem bleibenden Geheimniß für unser

endlich stückwerkliches Denken demselben einen lebendigen und lichten Blick in diese Lebenstiefen möglich zu machen, und andererseits bestätigt uns jeder neue Versuch der Art immer wieder, daß nur auf dem Boden des kirchlichen Lehrbegriffes Hoffnung auf wirklich befriedigende Resultate gegeben ist. Emanatistische oder theogonische Construktionen, wie eine gnostische Speculation sie versuchte, und auch die letzte Gestalt des Schelling-schen Gnosticismus noch versucht, dem biblischen Glaubensbewußtsein gänzlich fremd, können auch dem aus jenem entsprossenen ächten Glaubensdenken nicht geben, was es sucht. Es will nicht Potenzen, sondern Personen, und nicht naturhafte Verhältnisse, sondern ethische, d. h. jene immer von diesen bedingt und vollendet. Und wie es sich nach dieser Seite hin gegen alle pantheisirende Natur-Begriffe zu wehren hat, durch welche die Immanenz Gottes in überspannender Weise zum allbeherrschenden Gesichtspunkte wird, ebenso kann es sich nach der andern Seite hin auch nicht eine Ueberspannung der Transcendenz Gottes gefallen lassen, welche immer auf einer noch unüberwundenen dualistischen Anschauung beruht, wie wenn in platonisch philonischer Weise der Begriff des verborgenen und offenbaren Gottes — und des in seiner Offenbarung bleibend in uns eingegangenen, müßte man hinzusetzen — zum Schlüssel der Trinitätsidee gemacht werden soll. Dies Verhältniß hat in ökonomisch geschichtlicher Beziehung seine volle Wahrheit auch nach der Schrift, bei Johannes in der Logosidee und bei Paulus in seinen Zeugnissen von des Vaters verborgenem Gnadenrath, der durch den Sohn zeitlich offenbar geworden ist und durch den Geist in der Gemeine zur Vollendung geführt wird. Aber in ontologischer Beziehung reicht dies nicht aus, denn eben darin besteht ja auf dem christlich neutestamentlichen Gebiete die Vollendung des väterlichen Heilsrathes, daß in Christo durch den Geist nun auch der Vater uns nicht mehr der unzugänglich verborgene Gott ist, sondern offenbar, nahe und kindlich geliebt. Wäre nur jenes ökonomische Verhältniß die Grundlage des Unterschiedes in Gott, so würde derselbe mit der Vollendung der Offenbarung zugleich sein Ende erreichen, dann wäre er aber auch nie ein realer, personhafter gewesen [1]). Göttliche Personen, die nicht ewig sind, sind überhaupt keine und ein Unding in sich selbst. Das Wahre an jener Idee vom verborgenen und offenbarenden Gott für das ontologische Gebiet ist nur die von uns hervorgehobene Unterscheidung des Urgründlichen vom Vermittelten und Vermittelnden im göttlichen Wesen, welche als metaphysische allerdings auch dann bestehen bleibt, wenn die vermittelnde Offenbarung in ethischer Hinsicht ihr volles Ziel erreicht hat, aber mit der Anerkennung dieses Satzes befinden wir uns auch schon auf dem Boden der biblisch-kirchlichen Lehre. Denn wenn der Unterschied metaphysisch stehen bleibt, so ist er eben nicht mehr der ökonomisch-modalistische, und andererseits ist, wenn wir wenigstens ethisch auch dem Vater

---

[1]) Wie De Wette zu 1 Cor. 15, 28 bemerkt: »man könnte sagen, die Dreieinigkeit werde dann aufhören.« (!)

wahrhaft nahe und vertraut werden, dieser nicht mehr jenes starre abstrakte und bestimmungslose ὄν, von dem die Schrift überhaupt nichts weiß.

Den richtigen Weg werden wir vielmehr nur dann einschlagen, wenn wir, wie bereits in § 17, von der wesentlich gottesbildlichen Beschaffenheit des menschlich-persönlichen Lebens ausgehend, im Lichte der biblischen Selbstoffenbarung Gottes die gehörigen Schlüsse auf dessen entsprechende und doch wiederum unendlich erhabenere Wesenheit machen, und unsere Aufgabe kann da nur die sein, aus jenem Gebiete Analogieen zu suchen für das letztere einmal nach seiner Einheit, die doch eine Mehrheit in sich begreift, und dann nach seiner Mehrheit, die doch zur innigsten Einheit sich zusammen schließt. Nach jener Seite ist es die Beschaffenheit des einzelpersönlichen Geistes, nach der andern die der Geistergemeinschaft in der Liebe, welche wir zu beachten haben, denn dies sind die das beiderseitige Wesen, das göttlich urbildliche, wie das menschlich abbildliche, nach der Schrift constituirenden Grundideen.

Die erstgenannte Aufgabe nun kann man dadurch zu lösen versuchen, daß man, wie in verschiedener Weise Augustin, später Anselm von Canterbury und die meisten Scholastiker und Mystiker des Mittelalters, unter den Neueren z. B. Ebrard, die Dreiheit der psychologischen Grundvermögen [1]) hervorhebt, in deren Einigkeit das mensch-

---

[1]) Was wir hier unter dem dogmatisch-spekulativen Gesichtspunkt kurz in Eins zusammenfassen, ist dogmengeschichtlich betrachtet allerdings mannigfach verschieden. Aber es würde uns theils zu weit führen, darauf näher einzugehen, theils ist es für den dogmatischen Reingewinn von keiner solchen Bedeutung. Wir bemerken nur kurz folgendes. Die eigenschaftliche Trilogie der Macht, Weisheit und Liebe, welche im Mittelalter — aber nach schon altkirchlichem Vorgange — die am meisten vertretene Anschauung war, und für unmittelbarer in der Schrift gegeben galt, als sie wirklich ist, fällt eben als eigenschaftliche nur indirekt unter unsern Gesichtspunkt. Es liegen ihr zu Grunde die Begriffe des Seins, (und Könnens — Substanz und Potenz), Erkennens und Wollens und die Anschauung ist insofern eine umfassendere, als die eigentlich psychologische. Dennoch berührt sie sich unverkennbar mit der letzteren. Und das umsomehr, weil die Trilogie der Grundvermögen in unserer neueren Psychologie — das Erkennen, Fühlen, Wollen — in der älteren Zeit überhaupt noch nicht in Geltung war. Der Erste vielmehr, der eine psychologische Analogie für die Trinität gibt, Augustin, fußt dabei noch ganz auf der so äußerlichen und unvollkommenen antiken Trilogie von memoria, intellectus und voluntas, denen dann Vater, Sohn und Geist entsprechen sollen. Ebenso auch noch Anselm. In dieser Gestalt freilich ist die psychologische Construktion des Verhältnisses jener mehr eigenschaftlichen nicht vorzuziehen, denn die kahle memoria ist ein sehr unvollkommener Ersatz eines lebensvollen Begriffes urgründlicher Allmächtigkeit und die auf solchem Grunde gewonnene psychologische Vorstellung von dem Innenleben des persönlichen Geistes, sei es des göttlichen, sei es des menschlichen, wenig genügend. Aber an und für sich ist dieser Weg dem anderen, der psychologische dem eigenschaftlichen, ohne Frage vorzuziehen, noch abgesehen davon, daß in der Trilogie der Macht, Weisheit und Liebe theils Metaphysisches und Ethisches verbunden und unpassend auf die drei Hypostasen vertheilt ist, theils, wenn das Erste als das Sein neben dem Erkennen und Wollen gedacht wird, diese Drei auch nicht einfach coordinirt und nicht so vertheilt werden können. Die psychologische Fassung ist vielmehr darum hauptsächlich die vorzüglichere, weil der ge-

lich persönliche Geistesleben sich vollzieht, das Erkennen, Fühlen und Wollen, oder die Macht, Weisheit und Liebe, wenn man sie weniger als Thätigkeiten sondern eigenschaftlich denkt. Und dies nun so, daß man zwar nicht nach bloß modalistischer Weise in jeder der drei Hypostasen ausschließlich das eine derselben repräsentirt findet, denn dann wären sie eben nicht wirklich Personen, sondern, indem man an sich einer jeden alle drei Vermögen zuschreibt, doch je eines vorzugsweise in den einzelnen Personen vertreten sieht. Man wird dann im Vater als dem urgründlich aktiven den Willen oder die Macht, im Sohne entweder mit den Alten das Erkennen, die Weisheit, und dann im Geiste die Liebe finden, die dem Gefühl entspricht, oder in näherem Anschluß an die Psychologie der neueren Zeit im Sohne die dem Gefühl entsprechende Receptivität und im Geiste die Reflexion, das Denken. Und wenn auf diese Weise in Ansehung des Vaters die ursprüngliche Willensthätigkeit fast zu primitiv, ohne den realen Grund einer irgendwie bestimmten Wesenheit, erscheinen will, so würde daran zu erinnern sein, daß, wie im Menschen die dreifache Bewegung jener Vermögen sich ja auf Grunde seiner dreifachen gegebenen Wesensbestimmtheit im physischen, psychischen und pneumatischen Gebiete vollzieht, so auch in Gott irgendwie der Unterschied von Natur und Geist, bestimmter Substanzialität und Potenzenfülle auf der einen und freier Aktivität auf der anderen Seite gesetzt werden muß (cf. § 17). Dagegen dürfte es nicht gerathen sein diese verschiedenen Gebiete, Leib, Seele und Geist, nach der Weise der Theosophie, selbst als Analoga zu brauchen für die drei Personen der Gottheit, erstens, weil keine derselben den anderen, ohne die Grundidee des einen gleichen göttlichen Wesens zu verletzen, so gegenüberstehen kann, wie der Leib der Seele und dem Geiste, weder der Vater noch der heilige Geist, und zweitens, weil diese anthropologische Dreiheit überhaupt ja keine ursprünglich wesentliche, substanzielle ist, sondern in dieser Hinsicht in die Dyas von Stoff und Geist zurück zu führen und aufzulösen ist (vgl. Th. II, § 24).

Aber auch in Bezug auf jene Dreiheit der psychologischen Grundvermögen ist doch die Frage, ob sie, zumal so für sich allein genommen, wirklich die passendste Analogie für unseren Gegenstand abgibt. Jedenfalls hat sie in der Schrift keinen unmittelbaren Anhalt, am wenigsten in der auf die neuere Psychologie gegründeten Gestalt. Dagegen hat die andere in neuerer Zeit namentlich noch häufiger gebrauchte Analogie von der

---

sammte Eigenschaftsinhalt des göttlichen Wesens diesem eben in seiner Totalität zukommt, die Merkmale der μία οὐσία ausmacht und darum nicht mit Fug auf die einzelnen Hypostasen vertheilt werden darf. Und wenn uns nun auch jene antike psychologische Trilogie nicht genügen kann, so sind wir ja an diese nicht gewiesen, sondern vielmehr an die freilich ebensowenig unmittelbar biblische, der Sache nach aber allerdings in der Schrift tief und fest begründete neuere (vgl. später § 28). Deren Werth gerade hier, bei der Frage über das trinitarische Geheimniß, kann freilich immer nur ein sehr relativer sein, aber ganz abweisen dürfen wir doch diesen Gesichtspunkt schon darum nicht, weil er für den Begriff des menschlich persönlichen Lebens eben ein constitutiver ist.

Dreiheit des persönlichen Selbstbewußtseins wirklich in einem paulinischen Worte (1 Cor. 2, 11) einen biblischen Anknüpfungspunkt, und man kann davon ausgehend nicht ohne Grund sagen, Gott sei als Vater der Wissende, als Sohn der Gewußte, als Geist der sich Wissende, und in dieser dreifachen Selbstgestaltung der absolut persönliche, wie der menschlich persönliche Geist sich in dieser Weise als frei selbstbewußter vollzieht. Freilich darf man sich nun im göttlichen Wesen nicht auf diese bloß formalen oder idealen „Personen" beschränken, sondern muß reale, wirkliche Personen anerkennen, welche als solche wiederum, eine jede für sich, diese Dreiheit besitzen, und wir haben daher hier so wenig als vorher eine Erklärung des Geheimnisses gefunden, sondern immer nur eine niedere Analogie. Vollends kann nicht die Rede sein von der entschieden schriftwidrigen Umdeutung des trinitarischen Grundgedankens, wie sie nach dem Vorgang schon der pantheisirenden Mystik Hegel besonders ausgebildet hat, daß der Sohn oder das Andere Gottes eben die Welt sei. Die Wahrheit daran ist nur die, daß dieselbe in ihm zunächst ihren Grund und ihr Urbild hat, aber ihrer außergöttlichen Existenz nach als geschaffene hat sie mit dem Wesen Gottes und seinen immanenten Verhältnissen nichts gemein. Hier ist die scharfe Grenzscheide zwischen dem Pantheismus und dem christlichen Theismus. Aber auch die gläubigen Theologen, welche, wie z. B. Martensen, von dieser, übrigens ganz richtig und rein gefaßten, Idee aus hauptsächlich die Trinität zu begreifen suchen, werden erstens jedenfalls dahin zu sehen haben, daß Gott nicht immer noch zu sehr nur als die „absolute — wenn auch persönliche — Idee", d. h. als höchstes Denken, als absolute Weisheit erscheine, indem die analoge Trilogie im menschlichen Wesen ausschließlich als die des Selbstbewußtseins gefaßt wird. Selbstbewußtsein ist nicht ohne Selbstsein und Selbstbestimmung, es kann sich wahrhaft nur vollziehen in und mit der freien Selbstergreifung des realen individuellen Wesensinhaltes, wie er ist und sich unmittelbar zu fühlen gibt (vgl. § 17), und diese Trilogie ist daher ebensosehr die des Willens als des Wissens; der Wissende ist auch der Wollende, der Gewußte auch der Gewollte, der sich Wissende auch der sich Wollende. Das Gegentheil ist nur Zeichen des gestörten und darum nicht wahrhaft und gesund, nicht frei persönlichen Lebens, wie beim Menschen in der Sünde. Nur so also gefaßt, ist diese Trilogie wirklich immanente Grundlage eines wahrhaft persönlichen, d. h. sein selbst mächtigen Wesens. Und von hier aus würde sich vielleicht zugleich erkennen lassen, wie diese Trilogie mit der vorher besprochenen der drei Grundvermögen keineswegs ohne nahen inneren Zusammenhang ist, vielmehr nur das Resultat von der centralsten Bethätigung jener in Bezug auf das eigene Wesen und dessen Inhalt, als Objekt des Erkennens, Fühlens und Wollens, die rechte Selbstgeburt der Persönlichkeit kraft der ihr als solcher unveräußerlichen Grundvermögen. Wir dürften wohl wagen zu sagen: der Vater ist Gott als der mit der gefühlvollen Innigkeit ursprünglicher Lebenskraft wollende und erkennende Liebesgeist, — der Sohn

ist Gott als der mit der Freiheit derselben Lebensfülle jenem objektive, gefühlte und erkannte inhaltliche Liebesgeist, — der Geist ist Gott als der mit der ewigen Klarheit desselben Lichtlebens sich selbst innig und frei erkennende und erfassende Liebesgeist. Gedanke und Sprache können hier nur stammeln, ringend mit dem unermeßlichen Abstand zwischen dem armen menschlichen Abbilde und dem ewigen Urbilde, aber doch auf dem festen hoffnungs- und ahnungsreichen Boden der göttlich bezeugten Wesensparallele zwischen beiden und darum sind auch diese Versuche nicht verwerflich noch vergeblich, uns in unmittelbarer und lebendiger Anschließung an die wesentlichen Faktoren der menschlichen Persönlichkeit, bei zunächst auf die Einheit des göttlichen Wesens gerichteter Betrachtung, wenigstens analogisch die zugleich vorhandene Mehrheit der Hypostasen in demselben einigermaßen anschaulich zu machen.

Aber freilich bleibt es immer nur bei der niederen Analogie. Es darf daher zweitens diese gesammte Betrachtungsweise überhaupt nicht als die für sich allein genugsame angesehen werden, was auch von Neueren wie Ebrard und Martensen zu sehr geschieht, sondern es muß nun zu gleichem Rechte auch die andere gebracht werden, welche zunächst auf die Mehrheit der Hypostasen als wirklich selbständiger Personen sich richtet

Diese hat dann die Aufgabe, die nichtsdestoweniger stattfindende Einheit ihrerseits analogisch anschaulich zu machen, und vermag dieselbe in demselben Maße zu lösen, indem sie von der anderen der beiden constitutiven Grundideen alles wahren persönlichen Lebens ausgeht, von der der Liebe, wie jene von der des Geistes. Die erläuternde Analogie bietet da die Liebeseinigkeit zwischen menschlichen Personen, wo sie am innigsten und umfassendsten auftritt, wie im Verhältniß von Vater und Sohn, welches eben in der Schrift selbst in dieser Weise vergleichend gebraucht wird. In gewissen Beziehungen aber ist noch zutreffender das ähnliche Verhältniß von Mann und Weib, und auch hier fehlt, wie oben angedeutet, der Schriftgrund nicht ganz (1 Cor. 11, 3; 3, 23; cf. Eph. 5, 23 2c.), nur daß diese Anschauung namentlich ökonomisch sich nicht so durchführen läßt, und daher nicht weiter ausgeführt wird. Die Schrift braucht sie lieber für das Verhältniß des Sohnes zur Gemeine, aber dies ist eben, bei allem Unterschiede, doch allerdings ein analoges von dem zwischen Vater und Sohn (cf. Joh. 17, 23). Und wir haben hier den Vortheil, von diesem Standpunkte der Betrachtung aus auch das Verhältniß des heiligen Geistes zu Jenen leichter begreifen, also die Totalität der trinitarischen Lebenseinigkeit mehr umspannen zu können. Mit welchem Recht schon Richard von St. Viktor [1]), wenn er die Trinität unter

---

[1]) Ebenso der Verfasser des ausgezeichneten mystisch spekulativen Dialogs über Joh. 1, 1 ff. aus dem vierzehnten Jahrhundert, herausgegeben von Engelhardt, 1839. Es ist dies ein näherer Beachtung sehr werthes Schriftstück, eine ebenso lebendige als tiefe Darstellung jenes ahnungsvoll frommen, kühnen und doch demüthigen gemeinsamen Glaubensspähens und Forschens nach der höchsten Wahrheit,

diesem Gesichtspunkte der Liebe zu construiren versucht, behauptet, daß dieselbe nicht allein in dem Verhältniß der Gegenseitigkeit, sondern erst in dem der Gemeinsamkeit, vermittelst eines dritten Subjektes sich vollende, das zeigt die unmittelbare Erfahrung gerade im Blick auf die gegenseitige Liebe von Mann und Weib am lebendigsten, indem diese erst in der gemeinsamen zum Kinde ihren vollen und befriedigenden Abschluß findet. Und es bedarf keiner Bemerkung, daß diese Fortführung des Bildes eben durch das oben im Sinne des filioque festgestellte Verhältniß des Geistes zu Vater und Sohn an die Hand gegeben ist. Nur ist freilich der Geist, obwol der von Beiden Abgeleitete, doch auch wieder Beider höchstes Ziel und daher muß zur Ergänzung wiederum eine andere Wendung des Bildes dienen, nämlich die gemeinsame Liebe von Mann und Weib zu Christo, als dem höchsten „Dritten im Bunde"; oder, wenn man wiederum die wesentlich gleiche Göttlichkeit aller drei Hypostasen betonen will, die gemeinsame Liebe zweier Freunde zum dritten Freunde (cf. Joh. 15, 15). — Lauter Bruchstücke und Spiegelbilder des Unendlichen im Endlichen, aber reale und vielsagende.

Das Zeugniß der unmittelbaren Erfahrung, wie eines tieferen Nachdenkens bestätigt aber nicht bloß, daß allein in dieser Dreiheit die Liebe erst „befriedigt", vollkommen selig ist, sondern nicht minder, daß sie auch nur so vollkommen heilig wird. Jedes ausschließliche sich gegenseitig in einander Versenken hat in der That noch immer einen Beigeschmack des selbstischen auf sich allein Gerichtetseins. Dies gerade ist ja das Wesen der fleischlich weltlichen Verliebtheit, welche nicht wahre Liebe, sondern nur erweiterte und verfeinerte Selbstsucht ist. Erst durch die gemeinsame Beziehung der Liebenden auf einen Dritten schließt sich der Liebeskreis darum so heilig, d. h. wahrhaftig, selig und beseligend, weil er sich eben dadurch zugleich erschließt nach Außen hin und so die Fähigkeit bekommt, in immer weiteren Kreisen zu immer umfassenderer Entwickelung fortzuschreiten. Was jeder tiefere Blick auf die abbildlichen Liebes- und Lebenskreise nach dieser Seite hin vielfältig bestätigt, das dürfen wir durch Rückschluß mit vollem Rechte auch auf die urbildliche göttliche Liebeseinigkeit anwenden und wenn wir an das ökonomische Immanenzverhältniß des heiligen Geistes zur Gemeine der Gotteskinder uns erinnern, kann uns dies — mutatis mutandis — nur noch mehr in der gewonnenen Anschauung bestärken. Dieselbe wahrt dabei zugleich so vollständig und treu jene aus der biblischen Erörterung resultirenden Bestimmungen des immanenten Verhältnisses der drei Hypostasen zu einander, — die absolute Produktivität des Vaters, die Receptivität

---

dem obersten metaphysischen und ethischen Guten, dem »einen guten Theil«, wie wir es vorbildlich im sokratisch platonischen Kreise finden, — hier in seiner schönen Plerosis durch das neuschöpferische Geisteswort der vollendeten Offenbarung Gottes in Christo. Wir sehen da, wie dieser göttliche Lebens- und Lichtsame, innig ergriffen von dem fruchtbaren Boden des jugendlichen deutschen Gemüthes und Geistes, auf diesem frischen tiefen Grunde die ersten lieblichen Blüthen heiliger Gnosis treibt.

des Sohnes ihm gegenüber und seine Reproduktivität neben der Produktivität des Vaters gegenüber dem heiligen Geiste, endlich dessen Receptivität gegenüber Beiden, und Produktivität nur nach Außen und Unten hin, daß sie sich nach jeder Seite hin abschließend rechtfertigt.

Allerdings ist nun bei dieser Anschauungsweise die Einpersönlichkeit Gottes formell ebensosehr zurückgestellt, als bei der früheren die selbständige Persönlichkeit der einzelnen Hypostasen, und einem abstrakten Monotheismus wird sie daher leicht als an den Tritheismus streifend erscheinen. Aber wir haben darauf der Antwort genug. Zunächst dürfen wir eben nie vergessen, daß diese Fassung nur dann richtig verstanden ist, wenn sie nur als das andere, wenn auch hauptsächlichere, wesentlichere, Bruchstück unserer stücklichen Erkenntniß mit und in jener ersteren festgehalten wird. Denn was in den menschlichen Liebesverhältnissen nothwendig immer noch getrennt bleibt, die individuelle Wesenheit und Natur als substanzielle Basis und Potenz der dynamisch-ethischen, eigentlich persönlichen Einigkeit, das ist hier, bei den trinitarischen Personen, vollständig geeinigt in der Tiefe des, aller hypostatischen Individualisirung voraus, urgründlich einen und gleichen göttlichen Wesens, wie wir es für alle drei Hypostasen der Hauptsache nach gleichmäßig in dem Complex der sogenannten göttlichen Eigenschaften uns auszusprechen suchen (cf. § 24). Und wie die aus diesem gemeinsamen und gleichen Grunde frei sich entwickelnde hypostatische Individualisirung, so ist auch die aus dieser wiederum hervorgehende freie Einigung der Liebe doch nicht frei in dem Sinne, wie menschliche Liebe, nämlich so, daß sie auch unterbleiben könnte, sondern diese ganze Unterscheidung und Wiederverbindung ist ebensosehr zugleich eine nothwendige, weil überhaupt in Gott als der höchsten Vollkommenheit Freiheit und Nothwendigkeit Eines sind (cf. § 23). Aus dem nothwendigen Lebensgrunde und in der organischen Lebensbewegung des gemeinsamen Wesens findet eine freie absolute gegenseitige Durchdringung der Personen statt, ein Verhältniß gleicher urgründlicher Nothwendigkeit und thatsächlicher Freiheit, welches freilich einerseits für uns stets geheimnißvoll bleibt, (das quomodo) aber andererseits (das quid und quare) mit innerer Nothwendigkeit sich unmittelbar ergibt aus der Idee Gottes als des vollkommenen persönlichen Lebens, wie aus dem vergleichenden Blick auf die menschlich abbildlichen Liebesverhältnisse der primitivsten Art, der Familie, der geschwisterlichen und überhaupt der blutsverwandtschaftlichen Liebe. Von diesem Standpunkte aus können wir bei der unverkürzten Hervorhebung der Personen-Mehrheit, soweit solche erforderlich ist, die vollendete gegenseitige Durchdringung der drei Hypostasen, nach dem geheimnißvollen quomodo dieses Verhältnisses, getrost dem kindlichen Glauben für jetzt und dem männlichen Schauen dereinst überlassen. Was wir wissen, ist nur, daß dieselbe kraft der naturinnigsten Wesenseinheit wie der freiesten Willenseinigkeit der drei Faktoren ewig vollzogen ein einheitliches, im wesentlichen Sinne selbst wieder „persönliches“, d. h. personhaftes, im Einzelnen und Ganzen persönlich bestimmtes Leben zum Resultate hat, welches alle Rechte

und Kräfte der Einzelpersönlichkeit theilt ohne deren Schranken. Gott ist ad extra, für die Offenbarung, zumal die elementare außer= und vor=christliche, aber praktisch genommen und effektiv für alle, auch die neutestamentlich erfüllte Offenbarung gleichsam nur Ein persönliches Subjekt, so einig, wie nur je ein Mensch dem anderen gegenüber, oder wie Mann und Weib, wenn es recht ist, in der Gesellschaft als Eine moralische Person dastehen, aber dies schließt im Mindesten nicht aus, daß Gott ad intra, im Verhältniß zu sich selbst und für die Lebensoffenbarung innerhalb seines Reiches oder Hauses, diese seine vollständige Einheit als lebendige Einigkeit organisch ausgestalte in drei persönlichen Subjekten, welche nur durch das gleiche Wesen und gleiche Wollen, metaphysisch und ethisch, so ganz in und miteinander sind und leben, daß dafür kein aus dem geschöpflichen Gemeinschaftsleben hergenommenes Bild, auch jenes innigste physisch=psychische und pneumatisch=ethische der geheiligten Familiengemeinschaft nicht genügt, und wir daher immer zu den von der geschöpflichen Einzelpersönlichkeit entlehnten Analogieen zurückzugreifen genöthigt werden.

Steht nun aber dies fest, daß die Behauptung und Geltendmachung der Mehrheitlichkeit Gottes auf keinen Fall die der Einigkeit desselben außer Kraft setzen kann und soll, so dürfen wir weiterhin mit voller Zuversicht für die erstere alle die Instanzen anführen, welche hier in Betracht kommen können und müssen. Daß wir die Schrift als fundamentalen Zeugen für uns haben, davon hat uns die angestellte biblische Erörterung genugsam überzeugt. Daß das praktische Bedürfniß zunächst des Glaubensbewußtseins und Glaubenslebens in der soteriologisch begründeten Gemeinschaft mit Gott eben dahin weiset, davon legt uns das einstimmige Bekenntniß der christlichen Kirche und gerade der glaubenslebendigsten Zeiten und Gebiete derselben lautes Mitzeugniß ab. Es erhellt aber leicht, wie sehr auch ein rechtes Verständniß der ethischen Lebensaufgaben und Lebensordnungen in dem Haushalte der Gottesgemeine durch diese lebendig erfaßte urbildliche Liebesgemeinschaft in Gott selbst gefördert wird. In welches hohe Licht treten im Blick darauf die natürlichen gottgeordneten Gemeinschaftsformen der Ehe, der Familie, der Freundschaft, nach ihrer Bedeutung auch für das Reich Gottes auf Erden! namentlich aber dies selbst, wie wird es gefördert in seiner Selbsterfassung und Selbsterbauung als Lebens= und Liebesgemeinschaft des Geistes in Christo, wie der Herr selbst sie als Abbild jenes ewigen und absoluten Urbildes in Gott selbst den Seinen zur Aufgabe stellt! (Joh. 17, 21 ꝛc.). Sodann aber haben wir uns auch davon schon durch die bisherigen Betrachtungen überzeugen können, wie ebenfalls das gläubige Denken, bei aller Schwierigkeit, welche ihm gerade dies Ineinander von Mehrheit und Einheit bietet, in keiner Weise die erstere der letzteren kann opfern wollen, wenn es sich selbst recht versteht. Nur so kommt die Idee der absoluten Persönlichkeit in metaphysischer und ethischer Beziehung, die vollkommene Lebendigkeit, Seligkeit und Heiligkeit des ewigen Liebesgeistes zur wahren Vollendung. Nur so wird uns Gott, als

das höchste Gut in metaphysischer und ethischer Hinsicht, in sich selbst ewig genugsam, somit wahrhaft unabhängig von der geschaffenen Welt, und zugleich wiederum wahrhaft fähig und bereit, eine Welt zu schaffen und zu vollenden. Nur so ist er für die geschaffene dann wirklich das absolute Urbild aller Vollkommenheit, Urbild des höchsten geschöpflichen Lebens nicht nur in seiner individuell persönlichen Gestalt an den Einzelnen, sondern auch in seiner persönlich gemeinschaftlichen Vollendung an der Gesammtheit. Er ist nicht nur das reichste und vollendetste Ich, Objekt-Subjekt, wie die geschöpfliche Einzelperson als Geist, sondern zugleich die reichste und vollendetste Einigkeit von Ichheiten, das absolute Subjekt-Objekt, wie die menschliche Geistergemeinschaft in der Liebe (cf. § 17 fin.). So also erst begreifen wir Gott wahrhaft als den vollendeten Geist und die vollendete Liebe, d. h. aber vollständig in derjenigen Gestalt, in welcher seine vollendete Selbstoffenbarung in Christo ihn uns bestimmt und klar vor Augen stellt. So erst ist er uns daher auch wahrhaftig Gott, das höchste unbegreifliche Gut, dessen staunende Anbetung in gleichem Maße wächst mit dem zunehmenden Genuß der Liebes- und Lebensfülle, welche in Christo von diesem unaussprechlichen Wesen auf uns herniederströmt und mit der fortschreitenden Geisteserleuchtung durch das damit zugleich uns verliehene Licht, mit der wachsenden Erkenntniß der Väter von der Herrlichkeit Gottes in dem Angesichte Jesu Christi, der da ist von Anfang an. (1 Joh. 2, 13; 2 Cor. 4, 6).

---

§ 23.

Die eigenschaftlichen Bestimmungen des göttlichen Wesens.

1. Im Allgemeinen.

Diese sind ebenfalls gegeben in der Grundbestimmtheit Gottes als Geist und Liebe, nach der metaphysischen und ethischen Seite, haben in beiden Gebieten gleichermaßen den Karakter der Nothwendigkeit und der Freiheit, und finden ihren ursprünglichen Ausdruck schon in dem trinitarischen Innenleben Gottes, wovon dann die offenbarungsmäßige Bethätigung derselben im Verhältniß zur Welt nur das Abbild ist.

Wenn wir bei der Betrachtung des dreieinig persönlichen Wesens Gottes darauf geführt wurden, abgesehen von dieser inneren Selbstunterscheidung desselben ebensosehr wiederum eine allen Hypostasen gemeinsame göttliche Wesensbestimmtheit zu behaupten, ein gleiches metaphysisches Sein und Sosein, und ein gleiches ethisches Wollen, so ist unsere Aufgabe nun die, davon eine nähere Beschreibung zu geben. Dies ist die sogenannte Lehre von den Eigenschaften Gottes. Freilich stoßen wir auch

hier allenthalben auf das unvermeidliche Geheimniß des göttlichen Wesens überhaupt, an welches unser Erkennen nie ganz hinanreicht, aber auf der anderen Seite fehlt es uns doch auch nicht an dem für ein wenigstens ahnendes Begreifen erforderlichen Lichte. Wie in Betreff der Grundbestimmtheit Gottes als der absoluten Persönlichkeit, so auch rücksichtlich der besonderen eigenschaftlichen Bestimmungen seines Wesens haben wir volles Recht, von dem Abbilde, dem menschlichen Wesen, zurückzuschließen auf das göttliche, als das Urbild. So können wir uns, via eminentiae et via negationis, durch höchste Potenzirung der Eigenschaften des ersteren und durch Beseitigung aller an diesem haftenden Beschränkungen, eine in der Hauptsache vollkommen richtige Vorstellung von dem göttlichen Wesen nach seinem eigenschaftlichen Inhalte verschaffen. Und das um so mehr, da uns die heilige Schrift in Geschichte und Lehre ein vielseitiges Zeugniß von demselben darbietet, welches, zusammengefaßt und geordnet, ganz dieselben Resultate gibt, wie jene anthropologische vergleichende Betrachtung und ihr zur steten Gewähr dient. Die Schrift redet ja selbst von Gott in lauter Anthropopathismen, und kann gar nicht anders von ihm reden, als so. Zumal was der Sohn aus des Vaters Schooße uns über das göttliche Wesen lehrt, ist geeignet, uns in dessen verborgene Tiefen näher einzuführen, und es gibt sich da ganz von selbst, daß wir wie bisher, so auch hier von keinen anderen Grundbestimmungen desselben ausgehen können, als von den beiden neutestamentlichen Fundamentalaussagen, daß Gott Geist und daß er Liebe ist. Die erste Definition gibt uns die metaphysischen Eigenschaften, die zweite die ethischen und beide zusammen erschöpfen den Gesammtinhalt des göttlichen Wesens insofern, als sie — dem quid s. quale nach — nichts Höheres übrig lassen, was in den Ewigkeiten je noch an Gott könnte erkannt werden, während sie in der Unerschöpflichkeit beider Begriffe selbst — dem quomodo est quantum nach — gleichwohl noch eine Fülle des Geheimnisses übrig lassen, an deren Offenbarung und Entfaltung für unsere Erkenntniß auch der in der Verklärung Gott schauende geschöpfliche Geist durch alle Ewigkeiten einen unergründlichen Stoff finden wird.

Gewöhnlich pflegt man nun die Eigenschaften Gottes nur nach ihrer Bethätigung nach Außen, im Verhältniß zur Welt zu betrachten, und auch wir können diesen Gesichtspunkt nicht umgehen, zumal die Aussagen der Schrift sich hier, wie immer, zunächst durchaus auf dies Gebiet beziehen. So macht denn diese Betrachtung den organischen Uebergang zu der folgenden, deren Gegenstand eben das Verhältniß Gottes zur Welt ist. Andererseits aber liegt es im Begriff der Eigenschaften als solcher, daß sie nicht bloß Eigenthümlichkeiten des Wirkens sind, sondern des Wesens selbst, wie ja alle wahre Wirksamkeit immer nur Ausfluß und Ausdruck des Wesens ist, also die göttliche, als die vollkommene und heilige, am allergewissesten. Darum dürfen wir diese Betrachtung der Eigenschaften Gottes schon hier, wo wir von Gott an sich handeln, nicht unterlassen. Dann leuchtet aber auch sofort ein, daß wir — wie auch

schon mehrfach von Dogmatikern gefordert worden ist [1]) — die Eigenschaften Gottes nicht bloß in Bezug auf sein Verhältniß zur Welt, sondern auch und zuerst an seinem Verhältniß zu sich selbst, d. h. in ihrer innergöttlichen trinitarischen Bethätigung zu erfassen suchen müssen. In diesem innergöttlichen Leben haben wir ja bereits den Ausgangspunkt und das Urbild aller offenbarenden Lebensbethätigung Gottes nach Außen erkannt, und müssen dies also auch hier im Einzelnen geltend machen. Freilich können wir uns nicht verhehlen, daß die Aufgabe uns dadurch um Vieles erschwert wird, und wir, wie in Betreff der Tiefen des Wesens Gottes, hier nur ahnende Blicke in dessen verborgene Bestimmtheiten thun können. Aber an der Hand der dort gewonnenen Resultate, wie auf Grunde der eben behaupteten Wesensparallele zwischen der äußeren und inneren göttlichen Lebensbethätigung, können wir doch den Versuch immerhin wagen und dürfen hoffen, in der Hauptsache wenigstens nicht ganz fehl zu gehen.

Ehe wir nun auf das Besondere der göttlichen Eigenschaften näher eingehen, tritt uns gerade unter diesem Gesichtspunkte des ursprünglich innergöttlichen Lebens zunächst eine allgemeine Bestimmung des gesammten eigenschaftlichen Lebens Gottes um so klarer vor Augen, welche in den dasselbe tragenden Grundbegriffen, des absoluten Geistes und der absoluten Liebe, und nicht minder in dem zusammengefaßten der absoluten Persönlichkeit nothwendig liegt, nämlich die, daß hier in allen Stücken, ebenso wie bei dem trinitarischen Wesen und Leben Gottes, Nothwendigkeit und Freiheit auf geheimnißvolle unlösliche Weise mit einander verbunden sind.

Schon im abbildlich-menschlichen Wesen müssen wir, wenn auch in anderer Weise, beides als die auszeichnenden Vorzüge der Persönlichkeit erkennen, die Nothwendigkeit der Wahrheit und des Guten für unser Denken und Handeln, und die Freiheit des Erkennens und Liebens als persönlicher That. Das Evangelium lehrt uns in diesem Sinne vollkommen begreifen, was die gesetzliche Offenbarung und selbst die gesetzliche außertestamentische Philosophie ahnungsweise bezeugte, daß das höchste Ziel vollkommener Wesensentwickelung für den Menschen kein anderes ist, als dies, daß all' sein Erkennen und Lieben, sein gesammtes persönliches Sein und Leben durch freie That vollständig ein- und aufgegangen ist in diese Nothwendigkeit der Wahrheit und des Guten. Der Unterschied zwischen Gott und dem Menschen als Geschöpf ist nun freilich immer der, daß dem letzteren diese Nothwendigkeit eine von Gott vorweg gesetzte und gegebene ist, während sie für diesen mit seinem Dasein selbst — im Sinne der Aseität — eine frei von ihm selbst geordnete ist, und daher kann denn von einer auch nur relativen Gebundenheit Gottes im Sinne der Ab-

[1]) Vgl. Liebner, die christl. Dogmatik aus dem christol. Princip dargestellt. I. S. 145.

hängigkeit von einem Anderen so wenig je die Rede sein, als es dies darf.

Aber unter dieser näheren Bestimmung müssen wir allerdings gerade im göttlich urbildlichen Wesen diese durchgehende und intensivste Verbindung höchster Freiheit und höchster Nothwendigkeit auf das allergewissfeste behaupten. Gott ist die absolute Persönlichkeit, das Attribut der Persönlichkeit im Unterschiede von der Natur ist im eminenten Sinne Freiheit, ebenso aber schließt der Begriff des Absoluten, als des höchsten Vollkommenen, den der Nothwendigkeit unvermeidlich ein. Der Superlativ ist seiner Natur nach nur einer und unveränderlich. Und diese absolute Persönlichkeit ist ihrem Wesen nach in erster Linie der absolute Geist, alles Geistes-Wesen und Leben aber ist auf der einen Seite im Gegensatz gegen die blinde und gebundene, mechanische Bewegung des Naturlebens ein unveräußerlich freies, seinem vollen Begriffe nach selbstbewußtes und sich selbst bestimmendes, und auf der anderen Seite doch, im Gegensatz gegen alle abermals blinde und zufällige, atomistische Willkür, ebensosehr gebunden an die ihm immanente Ordnung vernünftiger Nothwendigkeit der Wahrheit, welche dem göttlichen allwissenden und allweisen Geistesleben am wenigsten gebrechen kann. Endlich ist dieser absolute persönliche Geist in seiner ethischen Selbstvollendung wesentlich Liebe, und Liebe ist bekanntlich im Gegensatz gegen den instinktiven Naturzug ebensosehr das Freieste, was es geben kann, als andererseits wiederum, im Gegensatz gegen schlecht willkürliche Laune, heilig gebunden durch die ihr immanente Ordnung der Wahrheit und des Guten, die selbst im innersten Wesen ja Eines sind.

So ist es denn auch das Zeugniß der Schrift, welches uns dasselbe sagt, in manchen formell einander scharf widersprechenden Stellen, welche vereinzelt aufgefaßt, so oft Mißverstand erregen (vgl. I Sam.. 15, 11 mit 29; Jerem. 18, 6 ꝛc. mit Num. 23, 19; Matth 19, 26 mit c. 12, 32; 26, 39. 42; Matth. 17, 20; (cf. Mc. 9, 23.) mit 1 Joh. 5, 16). Und ebenso liegt in dem gesunden Gottes- und Gewissensbewußtsein, welches noch nicht durch die für den zergliedernden Verstand daraus erwachsenden Antinomieen irre gemacht worden ist, auf unmittelbare Weise dieselbe Wahrheit, und macht sich in mannigfachen, an sich einander widersprechenden Aussagen desselben, je nach den einzelnen praktischen Anlässen, mitunter sehr naiv geltend. So kann auch die theologische Glaubensgnosis nicht anders, als von jedem Akte des absoluten persönlichen Liebesgeistes das Doppelte aussagen, ein Auchanderskönnen einerseits und ein Nichtanderskönnen andererseits, und muß vor diesem Geheimniß sich beugen. Freilich ist dies nun kein beliebiges Ja und Nein, sondern das Auchanderskönnen ist immer nur ein formales, für unser Denken, der Ausdruck der absoluten Potenz (Röm. 9, 18—21; Marc. 14, 36.) oder der allgemeinen Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens an sich (1 Sam. 15, 29.), während das Nichtanderskönnen der reale Ausdruck des jedesmal sittlich bestimmten Verhältnisses ist. Aber

das Geheimniß ist damit doch nicht gelöset, am wenigsten für die Tiefen des göttlichen Wesens und Lebens an ihm selbst, in seiner trinitarischen Bewegung sowohl, als in seiner Einheitlichkeit. Darauf gerade beruht dessen unbegreifliche Vollkommenheit, seine wahrhaftige Herrlichkeit oder Selbstmächtigkeit in metaphysischer und seine wahrhaftige Heiligkeit oder Selbstlosigkeit in ethischer Hinsicht, daß die metaphysischen Eigenschaften, d. h. die vergleichungsweise und besonders in dem einen Theile dieses Gebietes naturartige und insofern nothwendig gegebene Seite seines Wesens, dennoch, weil durch und durch geistig bestimmt, vom Geist durchdrungen und getragen, ebenso wie zuletzt das Dasein Gottes überhaupt wesentlich freie Thatsache sind, und andererseits die ethische Seite des göttlichen Wesens, in welcher dessen Persönlichkeit sich vollendet, in ihren Eigenschaften, obwohl ihrer Natur nach durchaus freies Thun, doch zu gleicher Zeit nicht minder innerlich nothwendig geordnet ist.

Die Anwendung dieses allgemeinen Satzes über das Verhältniß von Freiheit und Nothwendigkeit in Gott haben wir zu allererst zu machen auf das innergöttlich trinitarische Leben, die dreifache Selbstunterscheidung Gottes in sich. Sofern die Liebe deren Seele, Grund und Ziel ist, ist sie eine freie, aber sofern ohnehin die Geistesherrlichkeit Gottes nicht zu ihrer vollen Entfaltung und Befreiung kommen könnte, ist sie wiederum eine nothwendige. Die trinitarische Betrachtung hat uns gezeigt, wie der Begriff der absoluten Persönlichkeit mit innerer Nothwendigkeit auf den der Mehrheitlichkeit in Gott hinführt. Wir können also schon in Beziehung auf dieses Verhältniß nicht, ja hier am allerwenigsten, einen solchen Begriff der Freiheit geltend machen, welcher den der Nothwendigkeit nicht einschlösse. Aber dasselbe gilt in anderem Verhältniß auch von dem Wirken Gottes nach Außen, von der Schöpfung der Welt. Gewiß ist diese freie That seiner überströmenden Liebe, und im umfassenderen Sinne frei, als jene innergöttliche Selbstbestimmung, aber doch wiederum auch nicht frei in dem Sinne der Willkür, daß sie eben so gut auch hätte unterbleiben können. Wir kommen hierauf später zurück, müssen es uns aber schon hier im Voraus aussprechen, daß wir dies Geheimniß lebensvollster Durchdringung von Freiheit und Nothwendigkeit mehr nur setzen, — bezeugen und behaupten, — können, als für unser Denken auflösen.

Ebenso wollen wir schon hier daran erinnern, daß dieser wesentlichen Grundbestimmung in Betreff alles göttlichen Wirkens die weitgreifendsten Folgerungen namentlich auch in soteriologisch praktischer Hinsicht entspringen und ein ausschließlich praktischer Standpunkt sich dann oft in die dadurch gewiesenen Wege nicht recht finden kann. Deshalb hebt auch die Schrift, welche ja zunächst auch immer diesen praktischen Gesichtspunkt hat, vorzugsweise die Seite der Freiheit, der Indetermination des göttlichen Waltens hervor. Aber wenn man z. B. die Lehre von der Erlösung oder der Gnadenwahl ausschließlich und einseitig unter diesem Gesichtspunkte construiren wollte, so würde dadurch die von der Versühnung und deren Nothwendigkeit, welche letztere wiederum die bibli=

sche und kirchliche Lehre mit gutem Grunde und aus gleichem praktischem Interesse so stark hervorhebt, allen Boden verlieren. So liegen schon im Bereich des kirchlich-praktischen Lehrbekenntnisses Punkte vor, an welchen die Nothwendigkeit deutlich zu Tage tritt, die hier behauptete Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit im göttlichen Walten anzuerkennen. Vom Standpunkt des Denkens aber, welches auf dem Grunde der biblischen Centralbegriffe und der Thatsachen des höheren persönlichen und christlichen Bewußtseins mit Klarheit folgerichtig sich durchbildet, muß vollends die Unentbehrlichkeit nnd tiefe Bedeutung unseres Satzes zur Evidenz kommen. Nur von diesem Punkte aus läßt sich den entgegengesetzten philosophischen Abirrungen gegenüber der christlich-pneumatische Gottesbegriff mit Sicherheit und Erfolg feststellen, und zugleich bewährt sich der Segen der ganzen Wahrheit als solcher immer auch nach der praktischen Seite hin, indem das, was auf den ersten Blick wie ein Hinderniß der rechten Aneignung des lebendigen Gottes und seines Gnadenwirkens erscheinen kann, für den gereiften Glauben das kräftigste Mittel zu derselben wird und selbst dem schwächeren oder angefochtenen dadurch eine Stütze mehr darbietet, daß auf diese Weise jedes Moment unethischer, unheimlicher Willkür aus der in Christo erfüllten Idee Gottes als der absoluten persönlichen Geistesliebe entfernt wird.

---

§ 24.

Fortsetzung. 2. Im Besonderen.

Die metaphysischen Eigenschaften liegen in der Bezeichnung Gottes als G e i s t: freie Selbstherrlichkeit in Lebendigkeit, Ewigkeit, Allgegenwärtigkeit; Allmacht, Allwissenheit, Allweisheit; die ethischen in dem Begriff der L i e b e: freie Selbsthingebung in Heiligkeit und Gerechtigkeit.

Es liegt in dem Grundverhältniß der beiden Gebiete, des metaphysischen und des ethischen, so innig sie sich auch gerade hier im göttlichen Wesen durchdringen, daß unsere stückliche Betrachtung von dem ersteren zum anderen fortschreiten muß. Und ebenso können wir auf dem metaphysischen Gebiete nicht anders, als trotz der behaupteten Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit zunächst von den Eigenschaften ausgehen, welche vergleichungsweise noch am meisten einen naturartigen Karakter haben, um dann die bestimmt personhaften folgen zu lassen, welche uns in ihrer Spitze wiederum den Uebergang auf das ethische Gebiet ganz unmittelbar und organisch eröffnen. Dahin weiset uns auch schon der empirische Begriff des Geistes, wie er sich aus der Betrachtung des geschöpflichen Seins, zunächst des menschlichen Wesens in seiner Entwickelung, ergibt. Derselbe

muß früher — logisch und zeitlich — sich als das Leben überhaupt bethätigt und den gesammten Naturorganismus erfüllt, zusammengehalten und durch seine ersten Entwickelungsstadien hindurch getragen haben, ehe er zur wahren Selbstmächtigkeit gelangt. Dagegen ist natürlich im göttlichen Wesen dies Nacheinander nicht ein zeitliches, sondern nur ein logisches, eine nur für unsere Betrachtung nothwendige Form, und an und für sich können schon die ersten eigenschaftlichen Bestimmungen nicht anders richtig gefaßt und wirklich verstanden werden, als wenn sie fortwährend im Lichte der Persönlichkeit Gottes betrachtet werden.

Die Grundbestimmung des göttlichen Wesens nach der metaphysischen Seite ist sonach die, daß Gott, als der absolute Geist, das absolute Leben ist (vgl. 1 Joh. 5, 20), dasjenige Wesen, welches, wie es allem Anderen Dasein und Leben allein verleiht, so zuerst in sich selbst die unerschöpfliche Fülle und Kraft des Seins und Wirkens besitzt. In diesem Sinne bezeichnet sich Gott auf auszeichnende Weise als den schlechthin Lebendigen schon im alten Testament (Deut. 5, 26; Jerem. 10, 10). Der Begriff des Lebens schließt nun das doppelte Moment der Thätigkeit und der Gemeinschaft wesentlich in sich und so finden wir es denn auch hier an dem ewigen Urbilde alles geschaffenen Lebens, in Gott. Sein Leben manifestirt sich zunächst als Thätigkeit auf unvordenkliche Weise schon in der Aseität Gottes, seiner ursprünglichen Selbstproduktion mit ihrem für uns undurchdringlichen Geheimniß. Weiter aber setzt sich, ähnlich wie im Verhältniß zur Welt die Schöpfung in der Erhaltung, diese Aktion in anderer Gestalt immer fort, indem Gott, wie die geschöpfliche Persönlichkeit aus dem Grunde ihres von oben gegebenen, so er seinerseits aus der Fülle seines frei selbstgesetzten Wesens sich als persönlichen fort und fort neuzeugt, setzt. Auch in ihm, als dem Urlebendigen, müssen wir unterschieden denken einmal die absolute, wiewohl keinesweges pantheistisch bestimmungslose, lebensgründliche Substanz und Potenz, und sodann die absolute lebenvollendende Aktion. Hierin liegt wohl die Wahrheit des neuerlich aus dem Gebiet der Theosophie mit so viel Vorliebe wieder hervorgehobenen Satzes von der „Natur“ in Gott, die nur freilich weder als eine materielle, noch auch als eine wenigstens unfrei gegebene, oder doch in peripherischem Ansichsein mehr oder weniger verharrende, gedacht werden darf. Sie wird vielmehr bezeichnet werden müssen als die absolute pneumatische Substanz, — ein Begriff, der uns freilich unergründlich geheimnißvoll bleibt, aber nicht mehr, ja noch kaum so sehr, als der der Aseität — welche, die unerschöpfliche Fülle von schöpferischen Kräften in sich tragend und insofern absolute Potenz, doch aktuell fortwährend und vollständig durchwaltet und bestimmt ist von der bewußten und freien Herrschaft des in seiner Persönlichkeit gipfelnden und so sein selbst absolut mächtigen Geistes, der sich dadurch als solcher in und aus jenem Pleroma seiner naturhaften Lebenstiefe fort und fort selbst aktualisirt. So ist Gott allerdings keineswegs actus purus, aber noch weniger mera substantia, sondern actus perpetuus in s. ex substantia, ewige freie Selbstbejahung und Personification in und

aus dem unvordenklich selbstgesetzten Lebensgrunde. Dies ist etwas, was an sich von allen drei Hypostasen, sofern sie alle des gleichen göttlichen Wesens sind, gleichermaßen ausgesagt werden muß.

Eben in diesem trinitarischen Verhältnisse aber vollendet sich erst die absolute Lebensherrlichkeit Gottes, Gott in seinem Wesen als *ζωὴ αἰώνιος*, indem zu dem Begriff der Thätigkeit zweitens der andere der Gemeinschaft kommt, so daß er nicht nur actus perpetuus, sondern grundwesentlich auch communio perpetua ist. Jede der drei Hypostasen setzt sich nicht für sich selbst allein — das wäre ganz eigentlich Tritheismus und, wenn nicht ein Ungedanke in sich selbst, das grauenvolle Urbild des Selbstsuchtskampfes der gefallenen Creatur! — sondern wesentlich und zuletzt für die anderen, ohne die sie nicht sein will und kann. Und wenn in Bezug auf die sich selbst setzende Thätigkeit als solche dem allgemeinen Begriffe nach von allen Dreien das Gleiche gilt, weil alle Drei gleichermaßen Gott und Person sind, so vollendet sich hier die Lebendigkeit auch über die bloße Mehrheit hinaus als reiche unterschiedene Mannigfaltigkeit, indem das sich selbst Setzen doch bei den drei Hypostasen ohne allen Zweifel seiner realen Gestaltung nach zugleich ein mannigfaltig bestimmtes, nicht sowohl coordinirtes, als vielmehr subordinirtes, d. h. lebendig organisch-genetisches ist. Der Vater als die absolute Produktivität im Verhältniß zu den beiden anderen Hypostasen hat zunächst sein Wohlgefallen darin, alle Fülle seiner Herrlichkeit in den Sohn auszugießen, und ihn so zu „zeugen", d. h. nicht ihm das Dasein zu geben, — denn dies, rein physisch gedacht, ist in dem Fundamentalverhältniß der aseitas Gottes schon unvordenklich gegeben — sondern ihn hypostatisch zu verherrlichen, wie hernach ökonomisch, so hier ontologisch (vgl. Acta 13, 33). Der Sohn als die absolute (receptive) Reproduktivität empfängt jene Gabe der Lebensherrlichkeit nur (Joh. 5, 26), um sie mit dem Vater und aus dessen Urkraft wieder zu bethätigen an dem von Beiden ausgehenden Geist, als der absoluten Receptivität gegenüber Vater und Sohn, welche Beide er wiederum ewig verherrlicht, indem er die in ihm zur vollendeten Ausgestaltung gebrachte Lebensfülle des göttlichen Wesens frei in sie zurückströmt. So sind alle Drei in bestimmt geordneter Gegenseitigkeit und innigster Gemeinschaft auf einander bezogen und bringen eben so die absolute Lebendigkeit des göttlichen Wesens zu ihrer allseitigen intensiven Vollziehung.

Daß der dreieinige Gott in dieser Eigenschaft als der absolut Lebendige in sich selbst denn auch ausschließlich und vollkräftig der Ursprung alles Seins und Lebens außer ihm, in der geschaffenen Welt nach ihrem Dasein und Sosein ist, versteht sich danach ganz von selbst, und wird späterhin zur näheren Ausführung kommen.

Noch abgesehen davon aber liegt es nun in der Natur dieses urgründlichen immanenten Lebens der Gottheit, das dasselbe, daß also Gott ewig ist (Gen. 21, 33 אֵל עוֹלָם; Ps. 90, 2; 102, 13. 25; Jes. 40, 28; Röm. 16, 26 *ὁ αἰώνιος θεός*; cf. 1, 23; 1 Tim. 6, 16

ἀφθαρσία) das schlechthinige Sein, ohne Anfang und ohne Ende, außer oder richtiger über aller Zeit unwandelbar bestehend. Das heißt negative: Er ist von keiner zeitlichen Schranke eingeschlossen und unfrei bedingt, z. B. von einer Gegenwart, der eine noch fremde, dunkle Zukunft gegenüberstünde, oder hinter welcher eine schon wieder ins ferne Dunkel sich verlierende Vergangenheit läge, Gott ist außerzeitlich. Aber eben wenn er dies wahrhaft und in lebendiger Weise ist, ist er auch von keinem Zeitraum ausgeschlossen, nicht nur im Wissen sondern auch im Sein. Insofern besagt der Satz von der Ewigkeit Gottes zugleich positive: Er ist in aller Zeit, den Aeonen der Aeonen mit freier Herrlichkeit gegenwärtig und sie ihm, — er ist nicht außerzeitlich in dem unvollkommenen Sinn, daß kein Bewußtsein von dem zeitlichen Nacheinander für Gott existirte, sondern so, daß er eben frei außer und in, d. h. über jedem Zeitmaße als solchem ewig ist und wirkt. So bezeichnet sich Gott selbst auf nachdrucksvolle Weise an Mose, als den der da ist, den schlechthin Seienden über aller Zeit, aber zugleich als den in der zeitlichen Geschichte lebendig und wirksam Gegenwärtigen, als Jehovah, den Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (Exod. 3, 14. 15). Als solcher hat er von Ewigkeit zu Ewigkeit durch die Aeonen hindurch den freiesten Ueberblick über alles geschaffene Sein und seine darauf gegründete allumfassende Offenbarungswirksamkeit nach Außen an seinem ganzen Reiche, Engeln und Menschen, nach dem uranfänglichen, auf die verschiedenen Zeitpunkte berechneten Plan seiner unerforschlichen Weisheit (Eph. 3, 1 ff.), in welchem alle, auch die höchstbegabten Geschöpfe, doch nur Glieder eines großen Lebensorganismus (*οἰκονομία*) sind, welcher in dem ewigen Gott Grund und Ziel hat.

Nach Innen, im trinitarischen Verhältnisse, ist auch diese Eigenschaft nun natürlich nicht das unterscheidende Eigenthum einer Hypostase, z. B. des Vaters, wodurch der Sohn und Geist aufhören würden Gott zu sein, sondern vielmehr Grundbestimmtheit des wesentlich gleichmäßigen göttlichen Seins aller Drei. Keiner ist früher als der Andere, Keiner überdauert den Anderen, aber Keiner ist auch von irgend einem Punkte des Daseins, der „Geschichte", des Anderen ausgeschlossen, sondern eben so stetig als lebendig auf dasselbe bezogen. Wiederum wird aber auch hier zu sagen sein, daß die wesentlich gleiche Eigenschaftsbestimmtheit sich in modaler Hinsicht näher bestimmt durch die trinitarische Unterscheidung in Gott. Im Vater wird sich die Ewigkeit am meisten manifestiren als reine Außerzeitlichkeit, im Sohne potentiell und aktuell am meisten als lebensvolle Innerzeitlichkeit, im Geiste als die vollendete Identität beider Momente, sofern er es ist, welcher alles aus den Tiefen des väterlichen ewigen Denkens und Wollens durch den Sohn in die Zeit Gesetzte und zeitlich Bestimmte vollendend und verklärend wiederum zurückführt in die Ewigkeit als freie Ueberzeitlichkeit. Wenn aber das gesammte trinitarisch unterschiedliche Verhältniß Gottes zur Welt doch nur das Abbild eines parallelen rein innergöttlich hypostatischen ist, so werden wir auch hier sagen dürfen, daß die Ewigkeit des Vaters als Vater eben die wenigstens

begrifflich ursprüngliche und unbedingte ist, die des Sohnes und des Geistes in demselben Sinne die abgeleitete und bedingte. Aber es liegt in der Natur der Sache, daß unsere Begriffe an diese Geheimnisse nicht hinanreichen.

In demselben Sinne werden wir nun auch die Unveränderlichkeit Gottes aufzufassen haben (Ps. 102, 27. 28; Jac. 1, 17), welche, was das Dasein betrifft, in der Ewigkeit schon mit begriffen ist, in Ansehung des Soseins aber als eine besondere Eigenschaft auftritt. Und hierauf geht der Begriff zunächst. In Beziehung auf Gottes Ansichsein bezeichnet derselbe erstens die unwandelbare Festhaltung des einmal unvordenklich selbstgesetzten und bestimmten Wesens in metaphysischer und ethischer Hinsicht, zunächst in dem Sinne, wie es dem allgemeinen Gottesbegriffe nach allen Hypostasen gleichermaßen zukommt. Sodann aber liegt rücksichtlich des trinitarischen Innenlebens dies in dem Begriffe, daß jede Hypostase mit unwandelbarer Treue ihre Eigenart und Bestimmtheit im Gesammtwesen und -leben bewahrt, und so dessen herrliche und heilige Grundordnung fortdauernd tragen hilft. Das Gegentheil wäre wiederum das Urbild der sündlichen Lebenszerrüttung im Organismu des geschaffenen Seins. Im Verhältniß zu diesem gilt für das gesammte Offenbarungsleben Gottes ebenso das Doppelte, das Gesammtheitliche und das Hypostatische, und darauf beruht alles geschöpfliche Glaubensvertrauen zu Gott, welches nur so inmitten der Wandelbarkeit des Geschaffenen als solchen an Ihm, als dem ewig sich selbst Gleichen und Getreuen, seinen unveränderten Grund und sein gewisses Ziel hat. Nur müssen wir uns hier wohl hüten, den Begriff der Unveränderlichkeit Gottes überhaupt und zunächst in besonderer hypostatischer Beziehung auf den Sohn so zu fassen, daß wir uns dadurch die Möglichkeit abschneiden, dessen Menschwerdung, die höchste Offenbarungsthat der göttlichen Allmacht und Liebe, zu begreifen und dadurch im vermeintlichen Interesse dieser niederen Eigenschaft dasjenige jener höheren zu verletzen (vgl. § 61). Die Unveränderlichkeit ist nicht, wie wohl aus einer unbegründeten Furcht vor atomistischer Flüchtigkeit oder pantheistischer Flüssigkeit im göttlichen Wesen geschieht, bloß negativ und somit mechanisch äußerlich zu fassen, als eine Schranke für die freie Lebensbewegung und Wirksamkeit Gottes, sondern wiederum zugleich und wesentlich positiv zu bestimmen als die organischfreie Selbigkeit, welche mit der vollendeten Herrschaft über den gesammten Inhalt des eigenen Wesens gegeben ist und in ihrer Centralität auch da besteht, wo jene in ihrer königlichen Freiheit und Macht eine reiche Fülle der Selbstbewegung und Selbstgestaltung möglich und wirklich macht, welche immer ihren doch nur peripherischen Karakter behält. Der innerste Kern, die freie Krone des göttlichen Lebens ist aber seine ethische Selbstbestimmtheit als die heilige Liebe, während die metaphysische Naturbestimmtheit des göttlichen Wesens dafür nur Voraussetzung und Werkzeug bleibt, und von jener in freier Herrschaft zu ihren höchsten Zwecken bestimmt werden kann. Wäre freilich das göttliche Wesen ein schlecht einhaftes, so könnte eine so freie Selbstgestaltung, beziehungsweise Umgestaltung, nicht statt-

finden, weil eine solche dann nicht nur die gesammte Existenz der geschaffenen Welt in metaphysischer Hinsicht sofort aufheben würde, während doch nur in dieser geschaffenen Welt die ethischen Zwecke liegen können, welche sie veranlassen, sondern auch das dann geltende (freilich vermeintliche!) höchste Gute selbst temporär aufheben, metaphysisch negiren würde, um es ethisch zu bewähren.

Aber Gott ist eben nicht schlichte Einheit, und wir erkennen hier aufs Neue, wie er es auch nicht sein kann, wenn er anders wahrhaft Gott sein soll. Die trinitarische Mannigfaltigkeit im göttlichen Wesen dagegen, wie sie überhaupt die gesammte Offenbarung desselben nach Außen in Schöpfung und Erhaltung erst begründet und vermittelt, gibt nun auch die Möglichkeit zu solchen Selbstbestimmungen und Wandelungen Gottes, welche, allen Zwecken der Offenbarungsökonomie entsprechend, ihn nach der ethischen Seite erst vollkommen verherrlichen. Auch bei dieser Eigenschaftsbestimmung werden wir daher die trinitarische Unterschiedenheit in Betreff der einzelnen Hypostasen durchaus nicht übersehen dürfen. Der Vater ist es hier, welcher, als der αὐτόθεος im urgründlichen Sinne, die metaphysische Unwandelbarkeit des göttlichen Wesens repräsentirt, ohne doch seinerseits von derselben unfrei gebunden zu werden, weil im Sohn ja auch der Vater ist und wirkt. Der Sohn ist dagegen seiner hypostatischen Natur und Stellung zum Vater gemäß zur freiesten Selbstbewegung und äußeren Wandelung angethan, und ebenso nach Beider Willen der Geist, in seiner Weise. Nur daß die äußere Veränderung in metaphysischer Hinsicht, rücksichtlich der Seinsweise, nicht das innerste überhaupt göttliche ethische und das speciell hypostatisch geordnete Sein und Wesen des Sohnes oder Geistes alteriren darf. Daß dies bei der Sendung des Sohnes, auch in der tiefsten und vollständigen κένωσις, wie bei der damit verbundenen Offenbarungsstellung des Geistes nicht der Fall ist, hat eine spätere Betrachtung auszuführen. Hier genüge die Zurückweisung auf die obige biblische Begründung der Trinität im ökonomischen und ontologischen Sinne, welche uns allenthalben die tiefwesentliche Parallele zwischen beiden Beziehungen, und zwar für jede Hypostase in ihrer Eigenthümlichkeit, zeigte, ebenso ahnen ließ, wie die Ewigkeit der himmlischen Seinsweise des Sohnes durch seinen Eintritt in ein zeitlich umschränktes Dasein nicht aufgehoben und mechanisch unterbrochen sei, sondern nur auf geheimnißvolle Weise eingesenkt in die zeitliche Entwickelungsform des irdischens Lebens (vgl. Joh. 3, 13, ὁ ὢν ἐν τῷ οὐρανῷ: und vorher: „die Ewigkeit nicht außer, sondern (über und) in der Zeit;“ vgl. Liebner: „die Zeit, auseinandergelegte Ewigkeit“ —). Es ist damit wie mit dem trinitarischen Ineinander der Hypostasen, welches ebenfalls nicht aufgehoben ist, sondern nur formell modificirt, wesentlich aber conservirt ist in dem gesammten ökonomischen Sein und Wirken des Sohnes und Geistes.

An diese wesentliche Erhabenheit Gottes als des Ewigen und Unveränderlichen über allen Wechsel und alle Schranken von Zeit und Zustand schließt sich unmittelbar die gleiche Freiheit von jeder Schranke des

Raumes, die Unräumlichkeit, oder positive die Allgegenwart Gottes (1 Kön. 8, 27; Jes. 66, 1; Ps. 139, 7 ꝛc.; Act. 17, 24 ꝛc.). Auch dies ist eine allgemeine göttliche Wesensbestimmtheit, welche mit der Grundbestimmtheit als Geist (gerade nach der nächsten Beziehung in Joh. 4, 21—24.) gegeben ist; negativ: er ist nicht eingeschlossen in irgend welchen begrenzten Raum, weder in einen solchen Leib, noch in einen solchen „Himmel“, und damit ausgeschlossen von irgend einem anderen Raumgebiete, der Erde, oder der Welt als sichtbarer überhaupt. Vielmehr ist er positive: erhaben über allen Raum, aber — eben deshalb — allem Raume frei inwohnend, das All durchdringend und erfüllend (Eph. 1, 23; 4, 10 neben Col. 1, 19. 2, 9.), und zwar, weil er das absolute Leben ist, mit Leben Alles allgegenwärtig erfüllend und tragend, Allem, was da ist, Leben und Bestehen gebend. Dies Verhältniß nach Außen hat aber wieder seinen Grund und sein Urbild in dem innergöttlichen, wonach die drei Hypostasen in ihrer gemeinsamen absoluten Geistigkeit zunächst einander gegenseitig vollständig durchdringen, eine jede ihr Bestehen und Leben zwar in sich, als selbständige Person, hat, aber zugleich mit der ganzen Fülle ihrer Wesensbestimmtheit auch in die anderen frei eingeht. Keine geht auf in der anderen, aber keine ist auch ausgeschlossen von den anderen, sondern es herrscht hier auch metaphysisch das Verhältniß eines Ineinander der Geister, wovon uns im Reiche der Gnade für die Zeit nur ethisch, durch die Liebe, eine Ahnung gegeben ist, und im Reiche der Natur das physisch organische Gemeinschaftsverhältniß der Stoffe und Potenzen ein niederes Analogon aufweist. Zugleich aber gibt uns die schriftmäßige und begriffliche Ordnung dieses trinitarischen Verhältnisses auch die nähere hypostatische Bestimmung in Betreff jenes allgegenwärtigen Seins, sowohl nach Innen als auch im Verhältniß zur Welt. In ersterer Beziehung werden wir zu sagen haben, daß die Fülle der väterlichen Herrlichkeit zwar vollständig, aber in mitgetheilter Weise dem Sohne inwohnt, dieser also wesentlich receptiv den Vater durchdringt, und der Geist wiederum in dem gleichen Verhältniß zum Vater und Sohne steht. Analog dann im Verhältniß Gottes zu der Welt: der Vater ist ihr allgegenwärtig in dem Sohn und wenigstens im Reiche der Gnade sind Beide es wiederum durch den heiligen Geist und in demselben und werden es in der Vollendung, der *παλιγγενεσία* der Welt, in noch höherem Grade, nach allen Seiten hin und absolut sein. Auch während der Erniedrigung des Sohnes, wo diese Ordnung des Verhältnisses allerdings in Bezug auf die Welt überhaupt eine formelle Modification erleidet, blieb sie im Verhältniß zwischen Vater und Sohn selbst doch wesentlich gewahrt, sofern der Vater aktive im Sohne und der Sohn receptive im Vater war (Joh. 10, 30. 37. 38). Eine solche freie Modification ist aber auch hier wiederum deshalb möglich, weil diese göttliche Eigenschaft, ebenso wie die bisher erörterten, obwohl der äußeren Erscheinung nach noch am meisten naturhaftig, doch in Wahrheit durchaus von der freien Selbstherrlichkeit der Persönlichkeit getragen und durchdrungen ist. Wenn die pantheistische Anschauung auch

von ihrem sogenannten Gott ebenfalls die absolute Lebendigkeit, Einigkeit, Unveränderlichkeit und Allgegenwart aussagt, so ist dies wesentlich doch etwas total Anderes, und was für eine solche höchste „Natur" unmöglich bleibt, ist nicht unmöglich für den persönlichen, lebendigen, ewigen, unveränderlichen, allgegenwärtigen Gott in seiner dreieinigen Vollkommenheit.

Noch viel unmittelbarer und klarer aber als in dieser ersten Gruppe von metaphysischen göttlichen Eigenschaften, welche am meisten naturartig erscheinen, tritt allerdings diese Voraussetzung vollständiger Selbstmächtigkeit zu Tage in der zweiten, welche insofern von jener immerhin wenigstens im formalen Interesse unterschieden werden kann. Unter den drei hier hervorzuhebenden Momenten ist das erste die Bestimmung Gottes als des Allmächtigen, denn wer nicht zuerst sein selbst Herr ist kann niemals eines Anderen wirklich Herr sein. So besagt denn diese Bezeichnung, wenn wir sie zuerst nach Innen, auf Gott an sich, beziehen, eben gerade dies, daß er der absoluten Fülle der Potenzen, welche sein Wesen umfaßt, vollständig und frei mächtig ist, und dies gilt hier wiederum insofern von allen Hypostasen gleichermaßen, als eine jede ihr eigenthümliches Wesensgebiet selbständig beherrscht und bestimmt, sodann aber im geordneten Unterschied von den einzelnen so, daß der Vater als die urgründliche Allmacht dem Sohne zugleich mit seiner eigenen Wesensfülle auch Theil gibt an der Herrschaft über dieselbe, und beide wiederum auf gleiche Weise dem Geiste. So hat der Sohn die freie Macht über den gesammten göttlichen Wesensinhalt, aber als empfangene, abgeleitet, und der Geist seinerseits ebenso als empfangene, abgeleitet und vermittelt durch den Sohn. Beide, der Sohn und der Geist, sind es nun auch, welche diese innergöttliche Selbstmacht fortleitend und vermittelnd hinauswärts offenbaren als die schaffende und erhaltende, leitende und vollendende Allmacht Gottes gegenüber der Welt, so daß auch hier der Vater durch sie und in ihnen wirkt. Die negative Bestimmung dieser allmächtigen Wirksamkeit Gottes ist die, daß keine andere Macht, sie sei, welche sie wolle, Person oder Natur, auf ihn irgend einen unfrei bestimmenden oder beschränkenden Einfluß haben kann, sondern jedes Andere, wie es ihm allein das Dasein verdankt, ihm auch absolut unterworfen ist. Dem entspricht das Positive: daß seine freie Selbstbestimmung und Kraft zu allen schöpferischen Hervorbringungen, Ordnungen und Wandelungen in Beziehung auf dieses Andere eine in sich unerschöpfliche und unbegrenzte ist. Beides, das Negative und das Positive, ist Zeugniß der heiligen Schrift wie des Gottesbewußtseins (Gen. 18, 14; Matth. 19, 26. — Ps. 33, 9; 135, 6; Jerem. 32, 17; Röm. 1, 20; Eph. 1, 19). Weil aber diese Allmacht so durchaus keine blind naturhafte, sondern ganz und gar persönlich frei ist, und wie sie daher in sich selbst schon auf die bezeichnete Weise metaphysisch und ethisch sich trinitarisch ordnet und gliedert, so ist durch den negativen Satz für ihre Offenbarung nach Außenhin dies keineswegs ausgeschlossen, daß Gott im ethischen Interesse sich frei selbst beschränkt, und indem

er mit dem nach seinem Bilde geschaffenen persönlichen Geschöpfe eine persönliche Gemeinschaft eingeht, sich von dessen Verhalten frei bestimmen läßt in dem seinigen (Jerem. 18, 6 ff.). Und ebenso ist der positive Satz nicht so zu verstehen, daß Gott nicht die an sich unbegrenzte Macht seiner metaphysischen Produktionskraft durch und durch ethisch normirte, vielmehr ist ja im innersten Grunde das metaphysische und das ethische Gute so eines und auf einander angelegt, daß überhaupt nur das ethisch bestimmte Sein auch an sich herrlich und lebenskräftig, also allein der Erschaffung und Erhaltung werth ist. Dagegen zeigt sich die absolute Erhabenheit und Freiheit der selbstmächtigen Allmacht Gottes in der heiligsten Gestalt eben darin, daß er auch nach der Störung seiner ersten Schöpfung durch die Sünde auf eine metaphysisch und ethisch ebenso wunderbare als zu innerst doch durchaus wesensgetreue und somit seiner würdige Weise im Gottmenschen und dem gottmenschlichen Lebensreiche den ursprünglichen Weltplan gleichwohl zu seinem Ziele zu führen weiß (vgl. Eph. 1, 19 — 2, 10).

Hierin kommt aber nicht nur sein absolutes Können zur höchsten Erscheinung, die „Kraft seiner Stärke", sondern auch seine „mannigfaltige Weisheit", sein absolutes Erkennen und Denken (Eph. 3, 10; Röm. 11, 33). Diese intellektuelle Vollkommenheit des θεὸς πνεῦμα tritt zunächst in allgemeiner Gestalt auf als die Allwissenheit Gottes, in unmittelbarer Parallele mit der Allmacht, wie diese auf der Allgegenwart ruhend, zugleich aber die innere Voraussetzung der ersteren, der Allmacht, in allen aktuellen Erweisungen derselben. Denn eine Allmachtswirkung, die nicht von der Allwissenheit getragen wäre, würde eine blind naturhafte sein. Aber freilich dürfen beide auch nicht im Sinne einer einseitigen Transcendenz als ein Erkennen und Wirken von Außen herein gedacht werden, wenn sie nicht beide völlig unbegreiflich werden sollen, sondern ihre Wurzel in der Allgegenwart muß klar erfaßt (vgl. Ps. 139, 1—4 neben v. 5, auf Grunde von v. 7—12) und Gottes Allwissen und allmächtiges Wirken als ein wesentlich immanentes verstanden werden. Dies nun zwar wiederum nicht in dem einseitigen Sinne pantheistischer Immanenz, welche in ihrer naturhaften Gebundenheit die Transcendenz aufhebt, und damit auch die lebendige Wahrheit, d. h. die freie Personhaftigheit des Wissens und Wirkens, wohl aber so, daß in ihnen wie in der beiden zu Grunde liegenden Allgegenwärtigkeit Gottes beides, die selbständige Transcendenz wie die lebendige Immanenz Desselben in ihrer geheimnißvollen aber unerläßlichen organischen Verbindung, festgehalten wird. Nur so begreifen wir richtig die göttliche Allwissenheit um die Welt und Alles in ihr, das Kleinste wie das Größeste, das Einzelne wie das Allgemeine, als ein ebenso frei überzeitliches und überräumliches, wie lebendig innerzeitliches und innerräumliches Erkennen, ein so umfassendes als durchdringendes Schauen, ein Sehen und Verstehen alles Seienden nach dessen ganzem Umfang und bis in seine tiefsten Gründe, wie die Schrift uns davon in ihren einzelnen aber vielsagenden Zeugnissen Kunde gibt

und damit die Ahnung jedes lebendigen Gottesbewußtseins und Gewissens bestätigt (Ps. 139, 15; Jerem. 1, 5; Jes. 42, 9; Acta 15, 18; Hebr. 4, 13; Matth. 10, 29. 30).

Das Urbild von diesem Verhältnisse der göttlichen Allwissenheit zur Welt ist auch hier das innergöttlich-trinitarische. Wie hier die gegenseitige Durchdringung der Hypostasen im Sein, bei vollkommner Bewahrung der Selbständigkeit, die aller intensivste ist, — jenes organische „ungetrennt und unvermischt" im ursprünglichen und vollsten Sinne, — so findet, weil alle drei eben persönliche Geister sind, auch das vollständige gegenseitige Wissen um den Inhalt des Wesens und Lebens der Anderen bei jeder Hypostase statt (cf. I Cor. 2, 11; cf. Matth. 11, 27 rc.), nur daß ohne Zweifel auch in dieser Beziehung die durchgehende Grundordnung des trinitarischen Lebens nicht aufgehoben ist, wonach des Sohnes Wissen vom Vater ein empfangenes, abgeleitetes ist und das des Geistes von Sohn und Vater, durch Jenen vermittelt, ebenso. Aber dies bezieht sich nur auf den Modus, nicht auf den Inhalt. Was in Hinsicht auf diesen der Sohn in der Erniedrigung von sich sagen konnte und mußte (Mc. 13, 32), das hat im trinitarischen Leben als solchem keine Statt, und doch ist dessen innerster Grundkarakter auch durch jenes zeitliche Nichtwissen des Sohnes nicht aufgehoben, weil dasselbe eben theils ein mit Freiheit für die Zeit eingegangenes, anderentheils ein immer nur peripherisches, endlich ein selbst wiederum ihm klar bewußtes und auch für jetzt frei anerkanntes, gewolltes ist.

Es liegt in dem Begriff dieses absoluten göttlichen Wissens um alles Seiende in der Ewigkeit wie in der Zeit, daß dasselbe, eben als Erkennen eines Objektiven, diesen seinen Gegenstand nothwendig zur Voraussetzung hat. Dies ist auch die eigenthümliche Bedeutung der termini γνῶσις, ἐπίγνωσις, wie sie sowohl von Gott als vom Menschen in der Schrift gebraucht werden. Sie ist es aber auch, welche uns zugleich auf das Bestimmteste bezeugt, was eben so unmittelbares Postulat des Gottesbewußtseins ist, daß dieses absolute Wissen Gottes eben nicht bloßes Wissen bleiben kann, sondern für unseren Begriff sich nothwendig zum ebenso vollkommenen Denken entfalten muß, wie es an und für sich vielmehr auf demselben ruht. Denn was die Welt betrifft, so hat Gott zuerst gedacht, dann geschaffen und weiß oder schaut erst in Folge davon das Seiende als ihm Objektives. Und selbst in Bezug auf den Inhalt und die Bestimmtheit des göttlichen Wesens selbst, muß, wenn dies seinem Begriffe nach das urgründlich von ihm selbst gesetzte ist und doch nicht ein bewußtlos oder gedankenlos blind gesetztes sein kann, wenigstens logisch ein göttliches Sichselbstdenken als prius des Sichselbstsetzens behauptet werden, so unbegreiflich uns dies freilich ist und bleibt. Dies führt uns weiter zu dem Begriffe der göttlichen Allweisheit, als des freien und schöpferischen, nicht schon durch ein objektives Sein bedingten, sondern in dieser Beziehung unbedingten Denkens. So unterscheidet auch das neue Testament von der γνῶσις die σοφία in Bezug auf Gott, seine absolute Weisheit, durch welche

erst seine Allmacht eine wahrhaft gotteswürdige, persönlich freie Selbstbestimmung wird. In dieser Allweisheit Gottes erst, welche Alles zu bestimmten Zwecken in gehörigen Mitteln vernünftig ordnet, auch da wo ihm dem „Alleinweisen" (Röm. 16, 27; 11, 33. 34; Jes. 40, 13. 14; Ps. 104, 24) ein endliches Denken nicht nachrechnen kann, findet die Allwissenheit und die Allmacht ihren gründenden Ausgangspunkt und vollendenden Zusammenschluß. Daher ist auch die Erkenntniß des göttlichen Wesens als der höchsten Vernünftigkeit oder Weisheit, (νοῦς, σοφία, λόγος) der Gipfel einer Gottesbetrachtung, welcher das Herz Gottes noch nicht erschlossen ist, wie der heidnischen, oder doch nicht in seiner Tiefe, wie dem reflektirenden Denken auch auf alttestamentlichem Gebiet, z. B. im Koheleth, den Proverbien, oder dem apokryphischen, aus heidnischen und jüdischen Elementen gemischten, wie das alexandrische im Buche der Weisheit und bei Philo. Eben darum wird auf einem solchen Standpunkte und namentlich dem heidnischen diese Weisheit auch, um sich gegen eine neidische oder grausam zweckmäßige Allgewalt zu sichern, eben als höchste „Vernünftigkeit", immer mehr oder weniger so gedacht, daß sie in eine starre logische Nothwendigkeit nach endlich beschränktem Maße gebannt erscheint. Wir dagegen müssen die persönliche Freiheit bei der Bestimmung der Zwecke in ihrer absoluten Unbeschränktheit von der einen Seite durchaus stehen lassen, und behaupten hier zunächst nur die absolute Intelligenz Gottes, mit welcher er Alles zur Hinausführung dieser seiner Zwecke weise ordnet und leitet.

Auf der anderen Seite aber ist dies freilich bloße Abstraktion, und nicht die volle Lebenswahrheit. Wir haben bereits erkannt, wie Freiheit und Nothwendigkeit, Herrlichkeit und Heiligkeit, Geist und Liebe ihrem innersten Wesen nach untrennbar zusammengehören und in dem göttlichen urbildlichen Wesen auf das Innigste wirklich zusammenhängen. Danach darf denn auch der Begriff der höchsten Weisheit in Gott auf keine Weise herabgedrückt werden zu dem einer bloßen, möglicherweise auch ganz selbstsüchtigen, Klugheit, und er kann es im tiefsten Grunde nicht, denn Sünde und Lüge, Selbstsucht und Thorheit hängen ebenso unlöslich zusammen, wie auf der anderen Seite Weisheit und Heiligkeit, Erkenntniß und Liebe, Licht und Leben. Dies liegt nothwendig begründet in jener urwesentlichen Einheit des ethischen und metaphysischen Guten, von welcher wir uns ebenfalls schon überzeugt haben, und welche ja eben hier bei dem höchsten Guten in beiderlei Beziehung, dem göttlichen Wesen und seinen Eigenschaften, in der vollendetsten Gestalt vorhanden sein muß. So ist denn dieser organische Zusammenhang auch in unserer ganzen bisherigen Betrachtung der metaphysischen Eigenschaften Gottes theils deutlich zur Sprache gekommen, wie namentlich am Anfang, bei dem Begriff der Lebendigkeit, welcher ohne seine Erfüllung in der Liebe gar nicht wirklich erfaßt werden kann, theils doch allenthalben Voraussetzung gewesen, wie namentlich bei dem Begriff der Allmacht, welcher sonst ein entsetzlicher sein würde. Am bestimmtesten und unmittelbarsten aber befinden wir uns hier,

bei dem Begriff der Allweisheit Gottes, auf dem organischen Verbindungspunkt der metaphysichen und ethischen Eigenschaften. Diese, als die Blüthe und Krone des Geistes, d. h. des selbstbewußten und freien, des persönlichen Lebens, weiset unausweichlich und unmittelbar hinüber auf die Liebe, die freie Selbsthingebung dieses Lebens, zu dem Herzen, welches im letzten Grunde die Ziele bestimmt, welche dann in der wunderreichen Hand der *πολυποίκιλος σοφία* zu einem absichtvollen und harmonischen Ganzen sich ordnen, und der Gemeinbegriff, welcher beide urgründlich-organisch zusammenschließt, ist der der Wahrheit, als noëtischer und ethischer, des Denkens und des Seins. Die Weisheit ist das nach Inhalt und Form vollkommene Denken, und diese Vollkommenheit besteht in der Wahrheit desselben, d. h. darin, daß es eine Erkenntniß und Würdigung der Dinge ist, welche dem wirklichen Sein derselben entspricht, oder wenn es sich um praktisches Denken handelt, wie hier bei der schöpferischen göttlichen Weisheit ganz eigentlich und im höchsten Sinne, so hat dies seine Wahrheit darin, daß es nur solche Dinge setzt, welche wirklich sein und bestehen können. Dies kann aber nur das Gute, weil dies seinem Begriffe nach eben dasjenige Sein an sich oder metaphysische Sein ist, welches nicht in seiner isolirten Existenz verharrt, sondern sich in irgend einem Maße, je nach seiner Beschaffenheit, frei auf ein Anderes beziehen läßt, oder selbst bezieht, dadurch organisch oder, im höchsten Gebiete, ethisch sich vollendet und so in seiner wirksamen Wirklichkeit als Leben, lebendig und lebenskräftig sich erweiset. Dies und nur dies Sein ist das wahre, „wahrhaftige" (*τὸ ἀληθινόν*) und seine Wahrheit besteht darin, daß es der nothwendig gegebenen Idee des Seins und Seinkönnens entspricht. Sonach kann nur das Gute als die Wahrheit im Sein oder die ontologische Wahrheit Objekt und Inhalt sein des wahren Denkens als positiven, freithätigen, oder der intellektuellen Wahrheit, nur die Geistesliebe Ziel und Norm der Geistesweisheit in ihrer Selbstbethätigung. Dieser innige Lebenszusammenhang zeigt sich denn auf das unmittelbarste und vollendetste da, wo die Weisheit der göttlichen Liebe ursprünglich und ausschließlich, ungestört durch irgend ein anderes Sein oder Wollen, sich entfaltet, im trinitarischen Verhältniß. Auch für dies Gebiet ist in ihr der frei ordnende Faktor gegeben, in dessen Licht die ganze Fülle des Geisteswesens Gottes sich zusammenfaßt, um sich zu unterscheiden, und wiederum nur unterscheidet, um sich erst recht, auf vollendende Weise, wieder zu verbinden. So bethätigt sich Gott als der wahrhaftige, — dessen Wesen der höchsten Idee des vollkommenen Seins entspricht, — sowohl gesammtheitlich, als in jeder einzelnen Hypostase, indem eine jede gerade das und nur das mit freiem Bewußtsein und Willen ist und thut, was ihr in dem gemeinsamen Wesen und Leben zukommt, weil sie weiß, daß darauf dessen gesammte selige und heilige Herrlichkeit beruht.

Dieser urbildlichen Selbstordnung des göttlichen Wesens in seiner Wunderweisheit entsprechend ordnet diese nun auch alles Wirken Gottes nach außenhin, nicht nur so, daß in der Art und Weise dieses Offenbarungs-

wirkens die feinen aber festen Linien der hypostatischen Verhältnißbestimmung allenthalben treu und lebendig festgehalten bleiben, sondern auch so, daß das Gewirkte, alles geschaffene Sein und Leben, abbildlich nach jenem Grundtypus allenthalben angelegt und bestimmt wird, wie in seinen Zielen, so in seinen Entwickelungswegen zu denselben hin, wie im Einzelnen, so im Ganzen. Und wenn dabei eine mögliche Störung dieses Planes durch ein falsches Verhalten der freien Geschöpfe mit vorausgesetzt werden muß, ja vermöge der göttlichen Allwissenheit thatsächlich „voraus" gesehen wird, so besteht der Triumph der göttlichen Liebesweisheit — wie früher in Bezug auf die Allmacht schon bemerkt wurde, hier aber noch tiefer gilt — eben darin, daß auch so noch, und gewissermaßen nur um so herrlicher, das Ziel erreicht wird.

Die eigentliche Seele aber, das bestimmende Motiv und den erfüllenden Inhalt, gibt nun diesem gesammten Walten der Weisheit, in welchem das persönliche Geistesleben Gottes sich zusammenfaßt, die Liebe, in welcher die ethischen Eigenschaften Gottes eben so ihre Wurzeln haben, wie die metaphysischen in dem Vollbegriffe des Geistes. Die Schrift erlaubt uns nicht, wie dies so lang geschehen ist und noch immer von Vielen geschieht, irgend eine andere der ethischen Eigenschaften Gottes der Liebe zu coordiniren, weil sie, wie wir gesehen haben, durchaus nur von dieser sagt, daß Gott sie nicht nur hat, als einzelne Eigenschaft, sondern daß er schlechthin Liebe ist. Liebe ist also die absolute Grundbestimmtheit seines Wesens nach der ethischen Seite hin, von welcher alle anderen dahin gehörigen Wesensbestimmungen als relative und untergeordnete abgeleitet werden müssen. Und ebenso liegt es in der auf Grunde dieser Schriftzeugnisse oben von uns versuchten Construktion des göttlichen Wesens als Geist und Liebe, daß zu diesen dasselbe nach der metaphysischen und ethischen Seite hin vollständig erschöpfenden Grundbestimmungen andere einzelne gar nicht mehr hinzukommen können. Dagegen versteht sich freilich von selbst, daß der Begriff der Liebe nun eben auch in der Tiefe und Weite gefaßt werden muß, wie die Schrift es uns zu thun anweiset, und dem gemäß auch von uns geschehen ist. Namentlich muß hier jenes in Beziehung auf das göttliche Wesen überhaupt und alle seine eigenschaftlichen Bestimmungen als so unlöslich erkannte heilige Ineinander von Freiheit und Nothwendigkeit wohl im Auge behalten, und der unvollkommne anthropopathische Begriff von der Liebe, als einer mehr naturhaften, pathologischen, oder subjektiv individuellen, willkürlichen Güte, welche mit der Heiligkeit und Gerechtigkeit in Conflikt kommen kann, ein für allemal beseitigt werden. Die Liebe ihrem wahren Begriffe nach ist von vornherein und allenthalben nur die heilige Liebe, denn sie ist die Lebensvollendung des persönlichen Geistes, da derselbe in seiner vollen, wissenden und wollenden Selbstherrlichkeit sich, frei und nothwendig zugleich, über sich selbst hinaushebt, sich befreit und erfüllt, indem er, vermittelst der Selbsthingebung an ein Anderes, dessen Lebens-

inhalt in sich aufnimmt, mittheilend und theilnehmend. Weil aber dies Andere ebenfalls nur ein persönliches sein kann, wenn dieser Zweck überhaupt erreicht werden soll, so ist auch die dadurch gegründete Gemeinschaft nothwendig eine solche, welche die beiderseitige Selbständigkeit und Eigenthümlichkeit, je nach ihrem Maße, nicht vernichtet, sondern aufs Bestimmteste bewahrt. Sonst würde ja die Liebe in ihrer Vollendung auch ihr Ende finden, und der Tod unterschiedloser Einerleiheit, schlechte Einhaftigkeit statt lebendiger Einigkeit eintreten, das pantheistische Afterbild von diesem Grundprincip des lebendigen Theismus, welches nicht besser ist als der atomistische Monismus eines abstrakten Monotheismus, ja noch schlechter als dieser.

Die beiden constitutiven Momente heiliger Liebeshingebung sind danach die Bewahrung des eigenen Wesens und die Bewahrung des Anderen in seiner Wesenheit, und jene ist die Heiligkeit der Liebe, diese ihre Gerechtigkeit. Beide Eigenschaften werden in der heiligen Schrift, namentlich im alten Testamente, wo die volle Idee des Liebeswesens Gottes noch verhüllt bleibt, auf auszeichnende Weise von ihm ausgesagt, und besonders die erstere im umfassendsten Sinne, so daß die Heiligkeit Jehovahs mehrfach geradezu als die absolute Wesensbestimmung erscheint, wie im neuen Testamente die Liebe (vgl. Jes. 6, 3). Und sie ist dies auch in gewissem Sinne in der That, wie sich uns von dem eingenommenen Standpunkte aus leicht erläutert, wonach wir ebenfalls die gesammte ethische Lebensbestimmtheit Gottes im Unterschiede von der metaphysischen oder Geistes-Herrlichkeit als seine Liebes-Heiligkeit bezeichneten. Denn die Selbstbewahrung ist ja mit Nothwendigkeit eben nicht bloß eine relative Thätigkeit neben der Bewahrung des Anderen, und weiterhin eine negative gegenüber einem möglicherweise gegensätzlichen Anderen, sondern immer auch und zunächst eine positive, d. h. Selbstbewährung und somit, wenn einmal die Geistesherrlichkeit nur in der Liebeshingebung sich vollendet, von der Selbsthingebung gar nicht zu trennen. Die Selbstbewahrung ist Heiligkeit nur in der Selbsthingebung, durch welche der vollendete Geist seine immanente Grundtendenz, nicht in sich verharren zu können und zu wollen, frei bethätigt, bewährt. Die ausschließende negative Selbstbewahrung des in sich abgeschlossenen Ich ist dagegen das Kennzeichen der unheiligen Selbstsucht, der Geistessünde.

In diesem Sinne ist denn im alten Testamente und in der Schrift überhaupt die Heiligkeit Gottes, auch wo sie am meisten negativ auftritt, doch immer nur von ihm als Dem bezeugt, welcher sich eben doch offenbart, an die Menschheit herablassend hingibt, und nur dabei wiederum selbstverständlich von seiner ursprünglichen Wesensbestimmtheit nie lassen kann. So verstanden, kann der Begriff der Heiligkeit wirklich in einer so umfassenden Beziehung gebraucht werden und wenn er dann auf der anderen Seite auch den der Gerechtrgkeit nicht neben, sondern unter sich zu haben scheint, ja, wie in so manchen Stellen der Schrift fast in diesen übergeht, so erläutert sich auch dies leicht. Denn ganz abgesehen davon, daß der Sünde gegenüber beide gleichermaßen von der negativen

Seite auftreten, wo die Gerechtigkeit dann mehr als die praktische Geltendmachung der Heiligkeit des Wesens erscheint, ist es ja im Allgemeinen schon begrifflich gegeben, daß beide von einander wesentlich untrennbar sind, weil wer sich selbst nicht bewahrt, eo ipso auch den Anderen nicht bewahrt. Entweder greift er in den Anderen über und beeinträchtigt so dessen Gebiet, oder er wirft sich an ihn weg, und führt ihn so über dasselbe hinaus, beides zum Verderben Beider und ihrer Gemeinschaft, unheilig und ungerecht zugleich.

Unter diesen Umständen könnte die am Anfange gegebene Bestimmung der Heiligkeit als Selbstbewahrung in der Selbsthingebung und neben der Bewahrung des Anderen als der Gerechtigkeit, allerdings nach beiden Seiten zu eng erscheinen, und ist es in gewissem Sinne wirklich, aber es liegt dies doch nur an der innig organischen Einigkeit dieser verschiedenen Beziehungen, wonach immer in dem Einen auch das Andere und somit das Ganze schon mitenthalten ist. Die wissenschaftlich zerlegende Betrachtung in ihrem formellen Interesse muß jedenfalls hier unterscheiden und da dürfte die gegebene Begriffsbestimmung sich immerhin als die einfachste und sachgemäßeste rechtfertigen.

Aber auch auf die Sache selbst gesehen, erhellt leicht, wie die neutestamentliche Hervorhebung der Liebe als des Centralbegriffs, in dem die anderen zusammengefaßt sind, entschieden den Vorzug hat vor der alttestamentlichen Betonung der Heiligkeit, wenn man diesen Begriff auch in dem vorher erörterten umfassenden Sinne nähme. Denn derselbe hat der nächsten Wortbedeutung nach — heil, unverletzt — zunächst immer die negative Färbung, welche im alten Testamente auch am meisten hervortritt, und bekommt den volleren Sinn nur dadurch, daß der Begriff des sich selbst unverletzt Bewahrens auf die ethische Grundbestimmtheit der Persönlichkeit zur Selbsthingebung angewendet wird. Diese Selbstmittheilung an das Andere ist aber der Grundbegriff der Liebe und dieser neutestamentische Ausdruck für die ethische Vollkommenheit des absoluten Geistes, inhaltlich betrachtet, eben darum der angemessenere und tiefere. Insofern haben wir formell und materiell ein gutes Recht, die Heiligkeit im engeren Sinne von der Gerechtigkeit auf die angegebene Weise zu unterscheiden und beide als untergeordnete Begriffe der ethischen Fundamentalbestimmung Gottes als des *θεὸς ἀγάπη* zu subsumiren.

Zunächst freilich, wenn wir unseren Blick wieder auf das urbildliche trinitarische Liebesleben Gottes richten, müssen wir gerade von der intensivsten Einigkeit seiner Beziehungen Anwendung machen, da hier die Unterschiede, so real sie sind, doch auch wieder auf jedem Punkte so ganz aufgehen in die Einigkeit. Jede Hypostase gibt sich in der einmal gegründeten weisen Ordnung, vom Vater zum Sohne, von beiden zum Geiste, und von diesem wieder zu Beiden zurück, den anderen vollkommen hin, leert sich aus in sie in der vollständigsten Selbstmittheilung und bewahrt doch ebenso vollständig sich als die anderen in ihrer bestimmten hypostatischen Eigenthümlichkeit, heilig und gerecht in aller freien Fülle des überströmenden Liebeslebens, damit dieselbe nicht in ein uferloses Nichts verlaufe.

Wie es auf der einen Seite eben nur diese lebensvolle trinitarische Mehrheitlichkeit in Gott ist, kraft welcher dessen ethische Wesensvollendung als die heilige Liebe zur Verwirklichung kommt und kommen kann, eben so sehr gilt auf der anderen Seite, daß dies wiederum nur möglich und wirklich ist innerhalb dieser bestimmt abgeschlossenen und geordneten persönlichen Dreiheit und nicht bei einer pantheistisch grenzenlosen Fülle theogonischer oder emanatistischer Selbstgestaltungen Gottes ohne Maß und Ziel. Das alttestamentliche Heilig, heilig, heilig, als anbetendes und bekennendes Zeugniß derer, die Ihn schauen, von Gott als dem höchsten Gut, so gewiß es, richtig verstanden, im neutestamentlichen Sinne mit gutem Rechte in ein: Liebe, Liebe, Liebe! umgewandelt werden kann und muß, behält seine Wahrheit wesentlich eben auch gerade als dies Dreimal — heilig, dessen tiefe Bedeutung die neutestamentliche Gotteslehre uns dann erst ganz enthüllt.

Ebenso kommt in derselben, obwohl an sich nach dem Gesagten diese ethische Grundbestimmtheit im Allgemeinen nothwendig jeder der drei Hypostasen gleichermaßen eignet, doch auch der hypostatische Unterschied in dieser Beziehung zu seinem geordneten Rechte, wie in der organischen Ordnung des trinitarischen Liebeslebens selbst, so denn auch in dessen Offenbarung nach Außen. Im Vater erscheint die heilige Liebe am meisten in ihrer schöpferischen Ursprünglichkeit und ewig unwandelbaren Grundbestimmtheit; im Sohne mehr in ihrer vielgestaltigen, in die gegebenen Verhältnisse innig eingehenden Beweglichkeit und Fülle — er ist Retter und Richter zugleich im nächsten, geschichtlich bestimmten und zeitlich bedingten Sinne — im heiligen Geist als die in aller Mannigfaltigkeit der Offenbarung und individuellen Ausgestaltung im Reiche Christi wiederum alleinigende, im festen Centrum zusammenhaltende, das Viele unter sich und mit Gott verbindende. In diesem Sinne redet das neue Testament von der Liebe Gottes (beide Ausdrücke nicht exclusiv, sondern intensiv gemeint), der Gnade des Sohnes, und der Gemeinschaft des heiligen Geistes. In diesem heilig geordneten trinitarischen Liebesleben Gottes haben und finden dann vermittelst seiner Offenbarungsmittheilung in Christo all' die abbildlichen heiligen Ordnungen und Rechte des geschöpflichen Liebeslebens ihr Urbild, in welchem allein für die verschiedensten Gestalten desselben das bewahrende Princip liegt vor der Verirrung in scheußliche und schandbare Mißformen, wie sie da auftreten, wo die Sünde und Gottvergessenheit umfassender und dauernder ihre Herrschaft entfaltet hat.

In diesem Verhältniß Gottes zur Menschenwelt nun tritt die Verschiedenheit der Beziehungen in der Selbstbethätigung der heiligen Liebe schon deutlicher heraus. Zunächst also die Heiligkeit in dem bezeichneten engeren Sinne als die Selbstbewahrung Gottes in seiner eigenen unabänderlichen ethischen Wesensbestimmtheit, welche er unverletzt, heil erhalten muß auch in aller seiner Wirksamkeit nach außen. Sofern hier dem sündigen Weltzustande gegenüber die negative, abstoßende Seite dieses Verhaltens am meisten hervortreten muß, ist es diese, welche wir,

namentlich im alten Testamente, vorwiegend in dem Begriffe der Heiligkeit ausgedrückt finden. Der Heilige ist der sich Absondernde vom Gemeinen, Unreinen, der ethisch Gesunde, welcher die Ansteckung durch Krankheit und Tod flieht (Lev. 11, 44 ꝛc.; 1 Petri 1, 16; Hebr. 7, 26 und öfter). Aber es fehlt doch auch nicht an Stellen, in welchen die andere, positive, Seite die Selbstbewahrung als Selbstbewährung, und zwar eben in der hingebenden Grundbestimmtheit der göttlichen Lebensherrlichkeit, hervortritt. Da ist der Heilige der dem Verwandten, Empfänglichen, Gehorsamen sich Erschließende, Mittheilende und Theilnehmende, der „Heilige in Israel" als auserwähltem Volk, der auch heil, gesund erhält und macht, der Heiland (Pſ. 22, 4; Jeſ. 43, 3. 15; 54, 5; cf. Joh. 17, 11. 17). Als solcher erweiset er sich insonderheit als der Barmherzige Jeſ. 29, 19 ꝛc.; 41, 14.), insofern er sich von seiner gnadenreichen Selbstmittheilung auch durch die Verlassenheit und Verkommenheit der Menschen nicht abhalten, ja durch dieselbe sich am allermeisten dazu treiben läßt; als der Geduldige (Exod. 34, 6. 7.), der sich auch durch die Wandelbarkeit und Untreue der menschlichen Schwachheit in seiner Hingebung nicht irre machen läßt; als der Treue (Jeſ. 49, 14 ꝛc.; Jer. 31, 20. 35 ꝛc.), welcher vielmehr das einmal gegebene Versprechen seinerseits unwandelbar festhält, das einmal Angefangene auch zum Ziel führt, also seinem Wort und Werk, zuletzt seinem Wesen getreu bleibt, es treu bewahrt und bewährt als die ewige Liebe. Allein diese im neuen Testamente vollständig erschlossene Herrlichkeit des Liebeswesens Gottes erscheint in den genannten Theilbestimmungen nur noch in ihrer vereinzelten Ausgestaltung und kommt so zu einer auch nur bruchstücklichen Erkenntniß für den Glauben.

Alle diese Eigenschaften setzen nun aber für ihre freie Bethätigung ein Verhalten des Menschen voraus, welches dieselbe ethisch möglich macht, eine bei aller thatsächlichen Verdorbenheit doch noch nicht eigentlich principielle Feindschaft wider Gott. Dieser, überhaupt der menschlichen Sünde als solcher gegenüber muß die heilige Liebe um ihrer selbst willen in jene negative Gestalt eintreten. Ebenso fordert von der anderen Seite die bewahrende Achtung des Anderen als eines persönlichen Wesens, daß ihm solches Thun nicht ignorirt hingehe, sondern vielmehr ein solches Gegenverhalten Gottes zu Theil werde, wie es diesem seinerseits eingeschlagenen entspricht. Dies ist die göttliche Gerechtigkeit, zunächst wieder von ihrer negativen Seite als Strafgerechtigkeit. Auch sie aber hat ebensowohl ihre positive Seite, nach welcher Gott dem, welcher im Gehorsam gegen ihn verharrt, seinen Lohn ertheilt, und beide Seiten werden, wie schon im ganzen Verlauf der Welt- und Offenbarungsgeschichte, so abschließend und vollkommen am Ende derselben, beim Weltgerichte zum Ausdruck gelangen (Röm. 2, 6 ꝛc.; 2 Cor. 5, 10; 2 Theſſ. 1, 5—7; Joh. 17, 25). Gott nimmt in dieser Eigenschaft das Geschöpf und sein freies Verhalten, wie es ist und sich ihm gibt, und indem er so dessen relative Selbständigkeit als solche achtet, macht er

sein eigenes Verhalten jenem streng adäquat, gibt also „Jedem das Seine“, im höchsten Sinn, dem Gehorsam seinen Lohn, dem Ungehorsam seine Strafe, welche aber beide nichts anderes sind als die Frucht und Folge des menschlichen Thuns selbst, nach dem nothwendigen organisch ethischen Lebenszusammenhang, in welchen das Geschöpf von Gott gesetzt ist. Darum schließt dieser Begriff der Gerechtigkeit und des Lohnes auch da, wo dieser allein eintreten kann und wirklich eintritt, d. h. für den Gehorsam rechter Art, in keiner Weise den Begriff des Verdienstes auf Seiten des Menschen ein, wie später näher zu erörtern sein wird. Was er sagt, ist nur dies, daß die Willkür, nach der einen wie nach der anderen Seite hin ausgeschlossen ist, indem auch hier Freiheit und Nothwendigkeit, wie im gesammten göttlichen Wesen und Wirken, aufs Innigste miteinander verbunden sind. Alle jene uneigentlichen, concreten Ausdrücke der Schrift, besonders des alten Testamentes, welche nach der einen oder nach der anderen Seite hin dagegen anzugehen scheinen (Ex. 33, 19; cf. Röm. 9, 15. 18; Ex. 32, 10; 19, 24.), finden ihr genugsames Correktiv in anderen, zumal im neuen Testament an einzelnen Stellen sowohl, (s. ob.) als nach dessen allgemeinen Grundideen, wie sie in dem Fundamentalzeugniß von Gott als der absoluten persönlichen Geistesliebe zusammengefaßt sind. So kehrt der Schluß unserer Betrachtung der gesammten eigenschaftlichen Wesensbestimmungen Gottes wieder zu seinem Anfang zurück (cf. § 23), und zugleich sehen wir uns nun unmittelbar hinübergeführt zu der näheren Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt überhaupt, dem Gegenstande des folgenden Abschnittes.

Zweiter Abschnitt.

Gott im Verhältniß zur Welt.

§ 25.

Allgemeine Grundbestimmungen.

Da an und für sich das Verhältniß des Unendlichen zum Endlichen uns ebenso unbegreiflich ist, als das Wesen des ersteren, so können wir hier nichts thun, als nach Schrift und christlichem Bewußtsein den Grundsatz, mit seinem Geheimniß bezüglich des quomodo, unverbrüchlich festhalten: daß das endliche Sein, Wesen und Leben, der geschaffenen Welt, aus dem absoluten Willen des Schöpfers hervorgegangen, nun mit freier Bezogenheit und nothwendiger Abhängigkeit zu gleicher Zeit in demselben besteht und seinem gottgesetzten Ziele zugeführt wird. Die kirchliche Dreieinigkeitslehre bietet uns dabei hülfreiche Hand auf Grunde der Schrift.

Hat uns schon die Betrachtung des göttlichen Wesens an sich zur Genüge davon überzeugt, daß unserem endlichen Denken immer nur eine stückwerkliche Erfassung der Fülle und Tiefe desselben möglich sei, so gilt dies um nichts weniger hier, wo wir zugleich in das Bereich des endlichen Seins treten, weil dies sein Dasein und Bestehen eben nur in Kraft des Wesens und Wirkens Gottes hat, und dieses daher mit seinem Geheimniß fort und fort in unsere Betrachtung des Endlichen und seiner Beziehung zu Gott durchgreifend und bestimmend hereintritt. Wollen wir dies nicht anerkennen und suchen von Kategorieen aus, welche von dem endlichen Lebensgebiete und dessen äußerlich empirischer Betrachtung abgezogen sind, das Verhältniß zwischen Gott und der Welt zu construiren, so gerathen wir mit Nothwendigkeit in die Alternative des Pantheismus oder des Deismus, deren Einflüssen auch ein dem Princip und der Absicht nach theistischer Standpunkt, welchem es an der klaren Orientirung und daher an der strengen Durchführung seines Princips gebricht,

so vielfach verfällt. In dem einem Falle leugnet man, mit dem Pantheismus, das wirkliche Selbstsein der Welt und denkt sie als eine in irgend einer Gestalt ewige, von Gott nicht wirklich unterschiedene, macht also, mittelbar oder unmittelbar immer Gott zur Welt, damit aber in letzter Instanz vielmehr die Welt zu unserem Gott, — das atheistische Endziel alles Pantheismus, wie es sich in seinen leisen Fernwirkungen in theoretischer und praktischer Hinsicht selbst bei einem Mann wie Schleiermacher wohl nicht verkennen läßt, allem tieferen und besseren Wollen und Thun zu Trotz. Im anderen Falle behauptet man mit Nachdruck die Selbständigkeit der Welt, aber man bestimmt dafür ihr Verhältniß zu dem absoluten Wesen Gottes entweder gar nicht näher, oder muß dasselbe, wenn der Versuch gemacht wird, so bestimmen, daß die Absolutheit des göttlichen Wesens schon in seiner ewigen Unwandelbarkeit, ausschließlichen Grund-Ursächlichkeit und schließlichen Allmacht, noch mehr aber in seiner alldurchdringenden Inweltlichkeit auf bedenkliche Weise beeinträchtigt wird, und das Ende davon ist auch hier ein nur anders gearteter Atheismus, wie dies die praktischen Ausläufer jenes oberflächlichen Rationalismus zur Genüge zeigen, welchen Schleiermacher, indem er nach der entgegengesetzten Richtung neigte, ebenso erfolgreich auf der einen, als ohne den rechten Erfolg auf der anderen Seite bekämpfte. Aber auch der moralische Supernaturalismus jener Zeit hatte an demselben wesentlichen Mangel genugsamer Tiefe und Lebendigkeit gekrankt. — Die praktische Consequenz beider Richtungen ist immer, das einemal ein starrer Determinismus, das anderemal ein oberflächlicher Indeterminismus, denn beiden bleibt das freie Hervorgehen eines Endlichen aus dem Unendlichen und ein lebendiges, organisch ethisches Verhältniß beider zu einander, d. h. jenes geheimnißvolle Verhältniß geordneter, aber freier Wechselwirkung, auf welchem alles Leben und das persönliche zumal beruht, darum stets eine fremde Vorstellung, weil weder die eine noch die andere Richtung vor dem Geheimniß sich beugen will, welches hierin allerdings für uns liegt.

Wird dagegen von vornherein von ganz anderen Voraussetzungen ausgegangen, wie die heilige Schrift und das gesunde — heile — christliche Bewußtsein sie an die Hand geben, so vermag ein lebendig intuitives, organisches Denken, so wenig es den Schleier jenes Geheimnisses lüften kann, doch eben so wenig sich bei einem anderen Resultate zu beruhigen, als bei dem, welches, die beiden genannten Abwege vermeidend, den vollen Inhalt des biblischen und erfahrungsmäßigen Glaubensbewußtseins treu und unverkürzt in seiner lebendigen Einheitlichkeit wiedergibt.

Daß die Schrift, alten und neuen Testamentes, jenen mechanischen Determinismus zunächst in keiner Weise lehrt, bedarf wohl keines Beweises. Der heilige, Zeit und Ewigkeit umspannende Ernst, mit welchem in ihr überall das freie ethische Verhalten der Menschen behandelt wird, im Urstande sowohl, als nach dem Sündenfall, durch die ganze Geschichte hindurch bis zu denen, welche das Ende derselben erleben, ist Beweises genug (Gen. 3. 4, 7; 1 Joh. 3, 10; Matth. 25, 31 2c.;

Röm. 2, 6). Die wenigen entgegengesetzt lautenden Stellen werden wir später (§ 38) erörtern. Wie fern vollends die Schrift von einer pantheistischen Vereinerleiung Gottes mit der Welt in metaphysischer Hinsicht ist, davon zeugt noch ausnahmsloser der durchgehende Ton absoluter Erhabenheit, in welchem das Verhältniß Gottes zu den Menschen sowohl, als zu den höchsten Engeln überall karakterisirt wird. (Hiob. 4, 18; Jes. 6, 1; 40, 6. 15; Eph. 1, 19 ꝛc.; Phil. 2, 10 ꝛc.). — Wo in ihr irgend eine deterministische Leugnung der geschöpflichen Selbständigkeit und Freiheit vorzukommen scheint, da ist es nicht sowohl im Sinne mechanischer Naturordnung, als vielmehr in dem einer willkürlichen Herrscherallmacht, welche, transcendent und immanent allbestimmend, das Geschöpf, auch das persönliche, nur als Stoff oder Werkzeug betrachtet. Aber es ist dies, wie erwähnt, nur Schein, und wir sehen wie aus dem Gesammtzeugnisse der Schrift, so namentlich auch aus solchen Stellen vielmehr nur dies, daß ihr allerdings auf der anderen Seite jeder atomistische Indeterminismus so fern liegt, als ein mechanischer Determinismus. Eine solche todte deistische Transcendenz Gottes kennt sie nicht, welche die Schöpfung entweder irgend einem niederen Wesen, als Demiurgen, zuschreiben muß, oder sie in die bloß äußerliche Ordnung eines bereits vorhandenen Chaos verwandelt, und die Erhaltung und Leitung der Welt nur so oberflächlich denkt, daß Gott in beiden sich höchstens um das Große und Ganze, das Allgemeine und Hauptsächlichere, kümmere, im Einzelnen und Kleinen aber dem Zufall und der menschlichen Freiheit einen unberührten Spielraum lasse. Diese Vorstellungsweise ist eine zu allen Zeiten bei oberflächlicher Reflexion sehr häufige und auch in der kirchlichen Theologie kommt sie vor, wie z. B. selbst Hieronymus sich einmal dahin äußert, daß es Gottes unwürdig sei, mit allem Einzelnen in der Schöpfung sich speciell zu befassen. Aber es ist nicht die biblische Darstellung des Verhältnisses. Vielmehr zeigt die Schrift uns Gott, bei all seiner freien Erhabenheit über die Welt allenthalben so lebendig zugleich inweltlich, wie wir dies schon bei der Erörterung der Eigenschaften uns aussprachen, daß absolut Nichts in der Welt ist und geschieht ohne Ihn (Matth. 10, 29. 30). Das Verhältniß beider zu einander ist überall das einer lebensvollen und freien, organischen gegenseitigen Beziehung, gleichweit entfernt von allem Mechanismus und Atomismus, für uns allerdings geheimnißvoll und unbegreiflich, aber nichtsdestoweniger gerade so innerlich nothwendig gegeben, und übereinstimmend bezeugt im unmittelbaren Gottesbewußtsein und Gewissen, welches die Schrift nur reinigt und erfüllt. Freilich dürfen wir auf außertestamentischem Gebiete keine reine und klare Bestimmung und Unterscheidung der Begriffe der Schöpfung, wie der Erhaltung und Leitung der Welt durch Gott zu finden erwarten. Dazu ist die Gottesidee vielzusehr in naturhafte Vorstellungen aus dem das Gemüth beherrschenden Weltbewußtsein vereinzelt und verknöchert. Aber in tieferen Gemüthern, und in bewegteren Momenten auch bei der Masse macht sich gleichwohl auf oft überraschende Weise das Doppelte geltend: die absolute

Abhängigkeit alles Irdischen und Menschlichen von der höchsten göttlichen Ursächlichkeit und Macht, und die gleichwohl stattfindende Freiheit und Verantwortlichkeit der Persönlichkeit auf sittlichem Gebiete, und es fehlt nur an der durchgeführten Anerkennung jeder einzelnen von beiden Wahrheiten an ihrem Theil, wie an der rechten Bestimmung des Verhältnisses beider zueinander. Die erstere finden wir dann lebendiger und kräftig auf dem Gebiet des christlichen Gemeinbewußtseins, kraft des aus der Schrift empfangenen Lichtes, die letztere genauer zu geben wird auch hier meist nicht versucht, weil die heilige Schrift, selbst das neue Testament, nicht eine einheitliche zusammenschließende Formel darüber aufstellt, sondern je nach Bedürfniß bald die eine, bald die andere Seite hervorhebt und, wie gesagt, dabei im Einzelnen des Ausdrucks gegen mögliche Mißverständnisse sich keineswegs ängstlich verwahrt.

Fassen wir aber ihre verschiedenen Aussagen zusammen und suchen, wie die Wissenschaft es muß, nach einer umfassenden Formel, so wird es die unserer gegenwärtigen Erörterung vorangestellte sein müssen, welche 1) die grundlegende Thätigkeit Gottes als unbedingte und ausschließliche göttliche Wirksamkeit, oder die Schöpfung bestimmt unterscheidet von der fortführenden, oder der Erhaltung und Leitung der Welt, und 2) auf letzterem Gebiet ein durchgängiges Ineinander göttlicher und menschlicher Freiheit behauptet (Acta 17, 28; Röm. 11, 36), welches uns freilich Geheimniß bleibt, aber nichtsdestoweniger vorhanden ist und allein dem übereinstimmenden Geisteszeugniß im Buche und im Herzen des Menschen genügt. Und auch vom Standpunkt des gläubigen Denkens aus dürfen wir im Grunde nichts Anderes als dies erwarten, sondern müssen vielmehr gerade dies fordern. Denn nur so ist die Welt nicht nur in sich als Gesammtorganismus des endlichen Lebens, als *κόσμος*, wie die Schrift von ihr bezeugt, das von Gott selbst frei gesetzte Abbild seines Wesens in dessen ursprünglicher Lebensherrlichkeit, sondern auch in ihrem Verhältniß zu Gott auf die Grundordnung basirt, welche, wie wir gesehen haben, die göttlichen Personen untereinander verbindet, das freie, naturhafte und persönliche Ineinander organischer Wesens- und Lebensgemeinschaft. Dies ist zunächst in der Form der Fall, wie das Verhältniß zwischen dem Vater und dem Sohne sich gestaltet, weil die Welt von jenem durch diesen, nach dessen Bilde zunächst geschaffen ist und in derselben Weise erhalten und geleitet wird. Freilich ist diese Parallele nun eine sehr bestimmt nur relative, weil eben Freiheit und Nothwendigkeit, welche in dem göttlichen Wesen zusammengehen, im Verhältnisse des Geschöpfes zum Schöpfer auseinandertreten, und wir werden deshalb bei der folgenden näheren Betrachtung die erforderlichen weiteren Bestimmungen zu dem allgemeinen Grundbegriff des behaupteten organischen Ineinander machen müssen, ohne welche das geschöpfliche Böse niemals richtig gefaßt werden könnte. Aber wir werden auch sehen, daß durch dieselben der hier gelegte — ob auch uns geheimnißvolle, — Grund nicht wieder aufgehoben werden darf, wenn wir uns nicht ebensoweit von der Linie der lebendigen Wahrheit entfernen und aus

Furcht vor einem unethischen Pantheismus in metaphysisch ungründlichen Deismus hineingerathen wollen. Halten wir denselben aber fest, so tritt uns das gesammte Sein, Wesen und Leben der Welt im Verhältniß zu Gott in das rechte Licht lebendiger Abbildlichkeit von dem Wesen des Sohnes und seinem Verhältniß zum Vater. Die Welt ist uns nicht der Sohn Gottes, aber in und an demselben, er ihr nächster, immanenter Verursacher und Träger, ihr nächster Führer und Vorbild, ihr unmittelbares Haupt. Das ewige ontologische Verhältniß zwischen Vater und Sohn in Gott zeigt uns, wie Gott, weder von Außen noch durch eigenes Naturbedürfniß irgend genöthigt, doch eine Welt schaffen, und sich aufs Tiefste zu ihr herablassen konnte, ohne in ihr aufzugehen, aber auch, wie er, wenn er es überhaupt that, es so thun mußte, in lebendiger Analogie mit seinem eigenen Wesen und dessen Grundverhältnissen.

Auf diesem Wege finden wir ganz von selbst den leichten und klaren Fortschritt von der bisherigen trinitarischen Betrachtung Gottes an sich zu seinem Verhältniß nach Außen und gewinnen von da aus weiter den ebenso leichten Uebergang zur Erlösung der gefallenen Menschheit durch ihn, denn diese ist dann nur die Wiederherstellung des zwar tief gefährdeten aber, wie metaphysisch, so auch ethisch noch immer bestehenden an und in Ihm Seins der Welt in der einzig möglichen Weise. Freilich vermissen wir dabei noch den näheren Einblick in die besondere Beziehung des Geistes, als der dritten Hypostase, zur Welt, zumal eben in Ansehung des ursprünglichen und allgemeinen Schöpfungsverhältnisses, abgesehen von der Erlösung. Wir finden ihn im neuen Testament als das Subjekt der nächsten ethischen Immanenz Gottes in der versöhnten Menschheit und sehen auch, daß er in dem Aeon der Vollendung, wo Alles *πνευματικὸν* sein wird (Röm. 8, 11 und 1 Cor. 15), eine noch offenbarere und umfassendere Bedeutung haben wird, ja wir können in diesem Sinne wohl wagen zu sagen, daß die Welt aus dem Vater durch den Sohn zum Geist, oder auf den Geist hin (Röm. 11, 35, *ἐκ — διὰ — εἰς*), ihr Dasein und Leben, ihre Bestimmung und Entwickelung hat. Dem steht nicht entgegen, was Col. 1, 18 gesagt ist, daß die Welt zum Sohne (*εἰς*) geschaffen sei, denn hier ist nur das vorher Behauptete ausgesprochen, daß sie bestimmt sei, die Herrlichkeit des Letzteren in sichtbarer Abbildlichkeit darzustellen und auszugestalten (Röm. 8, 29; 2 Cor. 3, 18). Aber dies geschieht eben dadurch erst vollkommen, daß sie zur vollendeten pneumatischen Verklärung der in ihren somatischen Boden niedergelegten Lebenskräfte und Anlagen ausreift, und wenn dies geschehen ist, hat sie in der durchgängigen Erfülltheit und Bestimmtheit durch den Geist ihr Ziel gefunden. Mit gleichem Rechte sagt Paulus 1 Cor. 8, 6 gerade von den Gläubigen, als der neuen Geistesschöpfung inmitten der alten, daß sie *εἰς τὸν θεὸν*, den Vater, seien. Denn in dieser pneumatischen Vollendung des aus dem Vater durch den Sohn und im Sohne Geschaffenen erschöpft sich zu gleicher Zeit erst dessen urgründliches Verhältniß zum Va-

ter, dessen Rathschluß eben ihr dies Ziel gesetzt hat. Wie das urbildliche Leben des Vaters und das abbildliche des Sohnes in Gott selbst erst durch die Zusammenschließung in dem vollendenden des Geistes sich beiderseits erfüllt und abschließt, so gelangt auch das geschaffene Leben der Welt in seiner doppelten Bedingtheit durch den Vater und den Sohn erst zu seiner Vollendung in der endlichen organischen Durchbildung im heiligen Geiste und steht dann da als das wahrhaftige gottgeeinte Abbild des *κύριος πνεῦμα* zur Ehre Gottes des Vaters. Wir werden gewiß nicht irren, wenn wir eine solche Geschichte der Welt von ihrer Gründung zur Verklärung im Einzelnen und Ganzen auch ganz abgesehen von der thatsächlichen Störung durch den Eintritt der Sünde als beabsichtigt und wesensnothwendig denken und in der neutestamentlichen Oekonomie des Geistes nur die Wiederherstellung dieses Weges und Zieles nach geschehenem Bruche finden. Bei alledem bleibt doch wahr, daß es uns an der näheren und sicheren Erläuterung gerade dieses Verhältnisses des Geistes zur Welt, namentlich auch desjenigen des Sohnes zum Geiste und umgekehrt in Beziehung zur Welt, am meisten rücksichtlich des allgemeinen metaphysischen Verhältnisses, abgesehen von der Erlösung, vor der Hand noch fühlbar gebricht. Allein es liegt dies eben in der Natur der Sache selbst und wenn jene vollendete Verklärung der Schöpfung im Geiste da sein wird, werden wir auch hierüber klarer sehen.

---

§ 26.

Die Erschaffung der Welt und ihre Erhaltung und Leitung im Besonderen.

Die Erschaffung der Welt ist eine freie That der Liebe und Allmacht des dreieinigen Gottes und die Welt ein Abbild seiner Herrlichkeit, bestimmt, dasselbe in zeitlicher Entwickelung immer vollendeter auszugestalten. Die geschaffene erhält und leitet Gott nach freigesetzten, daher ebenso beweglichen als festen Ordnungen, „Gesetzen“, in der Natur sowohl als in der Menschengeschichte. Für die Menschheit sind diese Ordnungen nicht bloß die metaphysischen und physischen, sondern auch und vornehmlich ethische, welche die geschöpfliche Freiheit nicht aus- sondern einschließen, und doch ist die Handhabung derselben eine solche, daß die göttliche Allmacht und Absolutheit überhaupt in ihrem vollen Rechte bleibt, wie dies Schrift und Glaubensbewußtsein einstimmig bezeugen, sowenig wir es zu begreifen vermögen.

Wir erkannten bereits, wie die Mannigfaltigkeit im göttlichen Wesen selbst es uns allein möglich macht, den Rathschluß und die Vollziehung der Schöpfung als That vollkommener Freiheit zu begreifen. Als der

Dreieinige bedarf Gott keines Anderen, um die absolute Geistesliebe zu sein, und es kann also von irgend einer unfreien Nöthigung zur Schöpfung nicht die Rede sein. Aber eben auch nur das Moment der Unfreiheit ist zu leugnen. Die Weltschöpfung ist auf der anderen Seite ebensowenig Sache willkürlicher Beliebigkeit, denn Freiheit und Nothwendigkeit sind Eines in Gott. Was gesagt werden muß ist nur dies, daß sie für den Standpunkt christlicher Gotteserkenntniß keine andere Nothwendigkeit hat, als die freie des Guten, der Liebe, welche nicht anders kann, als selig machen, wenn sie es überhaupt vermag.

Sonach ist der Beweggrund zur Schöpfung in Gottes Herzen nichts Anderes als eben diese Liebe, der Grundinhalt seines persönlich ethischen Wesens, und ihr Zweck nicht eine Verherrlichung seiner abstrakten Allmacht, deren er in der That nicht bedarf, sondern die Beseligung von Wesen, welche ihr Dasein, ihr Alles ihm allein verdanken. Damit ist denn freilich auch die Verherrlichung Gottes im höchsten Sinne gegeben, und sie soll es sein, — wie die Schrift dieselbe ja ausdrücklich und mehrfach als Weltzweck nennt (Ps. 19, 2; Jes. 6, 3; Luc. 2, 14. Röm. 11, 36; Apoc. 19, 1 u. ö.) — aber es gilt diese „Ehre Gottes“ eben nicht bloß seiner Allmacht, sondern dem gesammten Complex seiner eigenschaftlichen Wesensherrlichkeit, der ganzen hochherrlichen und heiligen Wahrheit dieses vollkommenen und urbildlichen Seins, welche offenbar, gefeiert und genossen werden soll. Und innerhalb dieses Gesammtgebiets der göttlichen Doxa ist es überhaupt nicht die metaphysische Seite desselben, welche hier am meisten in Betracht kommt, sondern vielmehr die ethische, in welcher jene sich erst vollendet, d. h. aber eben Gott als die heilige Liebe. Dieser ϑεὸς πνεῦμα ἀγάπη ist Grund und Ziel des Weltdaseins auf allen Stufen desselben und diese wahrhaftige Herrlichkeit Gottes kann ihrem Wesen nach durch nichts wahrhaft verherrlicht werden, als durch eine Welt von Geschöpfen, welche im Genuß seiner Liebesgemeinschaft selig sind. So lehrt uns die erfüllende Gottesoffenbarung des neuen Testamentes die doppelte Zweckbeziehung bei der Weltschöpfung, auf den Schöpfer selbst und auf das Geschöpf in ihrer wesentlichen organischen Einheit begreifen.

Dieselbe gibt uns auch die erforderlichen weiteren Bestimmungen über das Wesen dieses geheimnißvollen Vorganges, so weit wir ihrer bedürfen und sie zu fassen vermögen, und zwar so, daß dabei allenthalben jene Uroffenbarung im mosaischen Schöpfungsberichte zu Grunde liegt. Zu diesem muß daher auch die wissenschaftliche Betrachtung immer wieder zurückgehen. Die Anstöße an dieser Schilderung entstehen meistentheils nur aus einer unrichtigen Exegese, welche entweder von einem der biblischen Gottesidee und Weltanschauung von vornherein entfremdeten Standpunkte an den Gegenstand herantritt, oder, im entgegengesetzten Fall, in allzu buchstäblich dogmatisirender Weise auslegt. Diese letztere Betrachtungsweise, mit welcher wir es hier, nach unserem einmal eingenommenen biblischen Glaubensstandpunkte allein zu thun haben können, vergißt aber, welchen Zweck diese Darstellung hatte, nicht den naturwissenschaftlichen,

sondern den religiös-praktischen, ferner wie einzigartig gerade dieser Gegenstand ist und daher auch das Verhältniß des Beschreibenden zu ihm, endlich, welche schwierige Aufgabe demselben auch insofern vorlag, als er, selbst Kind seiner Zeit und für diese Zeit zunächst redend, dennoch zugleich auf eine allen Zeiten und Völkern zugängliche Weise ein Gesammtbild von dieser ursprünglichen Schöpferthätigkeit Gottes geben sollte. Diese Umstände nöthigen den unbefangenen Betrachter durchaus, hier Offenbarung irgend welcher Art — „eine Vision rückwärts" — anzunehmen, aber eben eine so angethane, daß sie in ihrer Gestalt und Einkleidung dem nächsten Bedürfniß und Verständniß der damaligen Zeit ebensosehr Rechnung trägt, als sie ihrem wesentlichen ideellen und sachlichen Gehalte nach der Bestimmung für alle Zeit gerecht wird. Nicht um einen menschlichen Mythus kann es sich hier handeln, wohl aber um eine göttliche Parabel, welche, wie alle pädagogisch bestimmte Lehrmittheilung, Wahrheit, wesentliche Wahrheit gibt, aber nicht die ganze Wahrheit in ihrer empirischen Vollständigkeit und wissenschaftlich exakter Form. Die Grundideen und Grundzüge der Darstellung werden es danach sein, an welche wir uns als an zuverlässige göttliche Offenbarung zu halten haben, diese aber geben auch in einer solchen Weise die wesentlichen Resultate der sonstigen Schriftlehre und die nothwendigen Postulate des Glaubensbewußtseins wieder, daß dadurch noch jede andere Kosmogonie mythologischer oder philosophischer Art schließlich in den Hintergrund ist gestellt worden.

Wir dürfen von diesem Standpunkte aus folgendes bestimmen. Die Welt ist zeitlichen Anfanges. Allerdings ist sie ewigen Grundes in Gott, zunächst jedenfalls formal insofern, als der Schöpfungsrathschluß ein ewiger ist, wie in dem neutestamentlichen Zeugniß mitgegeben ist, daß der Erlösungsrathschluß, der Plan zur Wiederherstellung der gefallenen Welt ein ewiger sei (Eph. 3, 11)[1]. Sodann aber hat die Welt ihren ewigen Grund in Gott auch material inhaltlich, sofern sie in ihrer gesammten Anlage und Bestimmtheit im Ganzen und Einzelnen aus der Urkraft des Vaters nach dem Urbilde des Sohnes geschaffen, Ausdruck und Abbild der Herrlichkeit des göttlichen Wesens selbst ist. Dies beweist schon die alttestamentliche Aussage über den Menschen, die Krone des gesammten Weltorganismus, daß er Gottes Bild in demselben sei. Nur kraft dieses ihres ewigen Grundes im göttlichen Wesen und Willen ist die Schöpfung das, was sie sein soll, eine wahrhaftige Wirkung des ewigen lebendigen Gottes, d. h. eine freie, aber reale Selbstbethätigung seines Wesens, durch welche ein seinem Bilde ähnliches Leben ins Dasein gerufen wird. Aber auf der anderen Seite kann es sich für den biblisch-theistischen zumeist trinitarischen Gottesbegriff nun doch in keiner Weise um die Begründung eines irgendwie in dem Sinne, wie der Sohn zum

---

[1]) Vgl. Ebrard § 162, wo er in diesem Sinn folgende Formel stellt: 1) aeternum creationis decretum, s. τὸ creare, creatio activa. 2) creatio passiva, τὸ creari, die zeitliche Verwirklichung des Rathschlusses.

Vater es ist, ebenbildlichen Seins oder doch um eine emanatistische Fortentwickelung des göttlichen Wesens durch neue Selbstgestaltungen handeln, sondern nur um das bestimmt von Gott unterschiedene und in sich begrenzte, nur im weiteren und abgeleiteten Sinne abbildliche Sein, welches wir unter dem specifisch biblischen Begriffe des Geschöpfes verstehen, und dessen Existenz muß einen bestimmten zeitlichen Anfang haben. Vermögen wir auch das Verhältniß dieses Moments zu dem was vorher war, zur vorweltlichen Ewigkeit, nicht positive zu bestimmen, so wissen wir wenigstens negative so viel, daß Gott seinerseits, eben als der ewige, nicht auf den Eintritt dieses vorbestimmten Zeitpunktes schmerzlich zu warten gehabt hat, daß aber für das in demselben begründete neue Dasein jenes „ἦν ὅτε οὐκ ἦν“ seine vollständige Wahrheit hat, eben weil es nicht der Sohn Gottes ist, sondern Gottes Geschöpf.

Als solches ist es hervorgerufen „aus dem Nichts“, wie die kirchliche Lehre sich ausdrückt, d. h., als negative Bestimmung, es ist aus dem äußeren Nichtsein ins äußere Sein eingetreten, ohne irgend Etwas außer Gott, namentlich ohne irgend etwas sinnlich Sichtbares zum prius zu haben: *οὐκ ἐκ φαινομένων* (Röm. 4, 17; Hebr. 11, 3). Gott ist nicht bloß Bildner eines — fremden — Chaos, eine wesentlich heidnische Vorstellung, welche allein schon genügt, um die gesammte biblische Gottesidee, und damit die biblische Lehre überhaupt in allen ihren Theilen zu untergraben, sondern er ist Schöpfer, d. h. im absoluten und ausschließlichen Sinne die Ursache (causa efficiens s. principalis) alles Seins außer ihm. Dies ist er nun aber auch auf lebendige und unmittelbare Weise und wir dürfen und müssen daher jener negativen Bestimmung die positive zur Seite stellen, daß die Welt allerdings hervorgegangen ist aus der Fülle seines ewigen Wesens und allmächtigen Willens in dessen lebensvoller freipersönlicher Zeugungskraft — wenn wir diesen Ausdruck hier im niederen und uneigentlichen Sinne einmal brauchen wollen und dürfen. — Eine bloße rein äußerliche und gleichsam zufällige Zimmerarbeit aus dem Nichts ist die Welt nicht, und dieser Gedanke vielmehr eben so Gottes unwürdig, als in sich unvollziehbar. Einer solchen Vorstellung gegenüber hat das „aus Nichts wird Nichts“ allerdings sein Recht. Der obige Satz vom ewigen Grunde der Welt in Gott bezieht sich ausdrücklich nicht bloß auf das abstrakte Wissen und Wollen, sondern auch auf das reale Sein und Wesen Gottes, von welchem jenes ja überhaupt nie losgerissen werden kann und darf. In dem Sohne als Logos, in welchem dem Vater das Pleroma des göttlichen Wesens gegenständlich wird, liegen die realen — nur nicht vereinzelten und unmittelbaren — Urbilder, die Potenzen und Ideen der geschaffenen Welt, und nach seinem Bilde zunächst ist, wie der Mensch in höchster Instanz, so im weiteren und niederen Sinne die ganze Welt geschaffen, — nicht bloß „durch“ ihn, sondern auch „in“ ihm. Darum ist sie ein *κόσμος*, ist gut und an ihrem Theile vollkommen, ein Spiegel und Abdruck des göttlichen Wesens selbst in seiner Mannigfaltigkeit und unendlichen Fülle sowohl, als in seiner geordneten und innigen Einheit,

ein vollendeter Lebens-Organismus, der im Ganzen wie in den einzelnen Theilen jene vielgestaltige Liebesweisheit Gottes nach seinem Maße offenbart, deren höchsten Erweis der Apostel in der zweiten geistigen Schöpfung uns zeigt. Diese ist Wiederherstellung der ersten, schließt aber zugleich diejenige — jetzt nur anders vermittelte — Vollendung derselben in sich, welcher jene von Anfang an zuzureifen bestimmt war. Die Welt war, wie sich nach der einen Seite hin aus dem erörterten Verhältniß zum Schöpfer ergibt und die Schrift andeutet, von Anfang an pneumatisch angelegt. Aber vor der Hand in ihrer Materialität somatisch und psychisch begründet und ausgeprägt (1 Cor. 15, 45 ff.), war sie doch auch nicht gleich am Anfang fertig, sondern zur Entwickelung bestimmt, durch welche sie in organischem Fortschritt ihrem Verklärungsziele zugeführt werden sollte. Dies liegt nach der anderen Seite hin nothwendig in dem Begriffe eines in endliche Daseinsformen schöpferisch herausgesetzten ursprünglich göttlichen und ewigen Lebens, und es wird wie durch das reiche Nebeneinander von Natur und Geist auf jedem Stadium der Weltentwickelung, so auch durch das Nacheinander dieser verschiedenen Phasen die unerschöpfliche Fülle und Gestaltungsfähigkeit jenes gottentsprungenen Lebens und die Tiefe der göttlichen Schöpfergedanken selbst erst recht in das volle Licht gesetzt.

Ja wir werden hier nicht irren, wenn wir jene ewige Selbstvollendung des göttlichen Wesens aus der Tiefe und Fülle seiner Natur zur Persönlichkeit im zeiträumlichen Abbilde der Welt gleichsam auseinandergelegt finden sowohl in dem Unterschiede von Natur- und Person-Leben, wie am Menschen selbst — wovon später — so auch im Gesammtverhältniß von Natur und Menschheit, als in dem Entwickelungsfortschritte zu immer vollendeterer geistiger Verklärung, welcher wie der Menschheit so mit ihr und durch sie der gesammten Schöpfung überhaupt geordnet war und ist. Insofern darf dann wohl gesagt werden, die geschaffene Natur habe ihr specielles Urbild an der „Natur" in Gott, aber es muß dann nur jede Einmischung fremdartiger emanatistischer Elemente streng gemieden werden, als wenn z. B. diese Natur Gottes gleichsam ohne sein persönliches Wissen und Wollen eine Naturwelt endlicher Art aus sich habe hervorgehen lassen, welche dann erst durch eine zweite, eigentlich persönliche Thätigkeit Gottes pneumatisirt werden müßte. Wie in ihm als dem absoluten Geiste nie und nirgends ein Moment des blinden — naturhaft ungeistigen — Seins ist, so auch kein blindes Wirken der Art, sondern was wir sagen dürfen ist nur dies: daß Gott aus der Fülle seiner substanziellen Wesensherrlichkeit oder Natur in freiestem persönlichem Wissen und Wollen für das endliche Dasein als naturhaftes und ebenso für dasselbe als persönlich geistiges und ethisches aus seinem heiligen Personleben die lebendige Idee und Kraft genommen hat, so daß dem geschaffenen Gesammtleben in Folge davon der Karakter gottesbildlicher Güte und Vollkommenheit, das Verhältniß der „ὁμοιουσία" (1 Joh. 3, 2) zu Gott, in seinem Maße zukommt.

Wenn die Welt nun diese Eigenschaft in einem zeitlichen Werden immer vollständiger entfalten soll, so versteht sich von selbst, daß diese Entwickelung in bestimmten Wegen und Maßen nach Gottes Ordnung sich zu vollziehen hat, das Leben der Welt also wie in seinem Dasein, so auch in seinem Bestehen und Bewegen ein abhängiges ist. Andererseits muß seine Bewegung, soll sie wirklich Leben bleiben, zugleich eine irgendwie selbständige, freie sein. Und dasselbe wird auch durch den Karakter der Gottesbildlichkeit, zunächst der Aehnlichkeit mit dem Sohne, gefordert, welchen wir der Welt zuerkennen mußten. Wie die organische Lebensfülle der innergöttlichen Verhältnisse wesentlich auf einer solchen Durchdringung von Selbständigkeit und Abhängigkeit ruht, so mutatis mutandis auch hier. Gerade dies Ineinander beider Eigenschaften mit überwiegender Abhängigkeit ist die heilige Grundordnung für alles geschaffene Wesen als solches, und nur sofern die Welt derselben getreu bleibt, ist sie was sie sein soll, d. h. auf allen Stufen ihrer Entwickelung wie ein Abbild, so ein thatsächliches Lob Gottes und wird es dann am lautesten und herrlichsten sein, wenn am erreichten Ziele dereinst alle ins endliche Gefäß gelegten Keime ewiger Natur auch ihre Früchte in die Ewigkeit hineintragen werden, zur Ehre des Schöpfers und der Geschöpfe Seligkeit (1 Cor. 15, 28; Röm. 8, 18 ff.).

In diesem Sinne sagt die Schrift, daß die Welt geschaffen ist aus Gott, durch Gott, zu Gott — in Gott. Daß Geschöpfe sich diesem Verhältniß, soviel an ihnen ist, entzogen haben, das und nur das ist's, was diese Harmonie im Sein und Werden der Welt gestört und sie in einen Zustand versetzt hat, da sie nun nicht mehr gut, „die beste" ist, welcher vielmehr eine besondere, neuschöpferische, Wirksamkeit Gottes nothwendig macht, um sie ihrem Ziele wieder zuzuführen. Indem aber diese Neuschöpfung einerseits auf so unerwartete Weise durch die höchste denkbare Selbstmittheilung Gottes an die Welt geschieht, und doch andererseits eben darin dem Wesen Gottes nach der ethischen und metaphysischen Seite ebenso angemessen bleibt, als sie den einmal geordneten Gang der Weltentwickelung nicht gewaltsam durchbricht, sondern auch hier die vollendete Angemessenheit zum Gegebenen bewahrt (cf. § 5), offenbart sich die göttliche Macht, Weisheit und Liebe dadurch nur um so vollendeter, und wir können im Licht dieses Ausganges sichere Rückschlüsse machen auf das schon ursprünglich der Welt gesteckte Ziel.

Daß die geschaffene Welt besteht und diesem Ziele zugeführt wird, beruht auf der göttlichen Erhaltungs- und Leitungsthätigkeit an ihr. Diese bildet den zweiten Hauptgegenstand unserer Betrachtung. Es liegt in dem Grundverhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer, daß jenes, wie ursprünglich das Dasein überhaupt, so auch fortdauernd all sein Bestehen und Bewegen von Gott hat. Erstens hat es dasselbe ausschließlich kraft des schöpferischen Willens in seiner fortdauernden Selbstbethätigung als erhaltenden. Das All müßte sofort in sein Nichts zurücksinken, ließe Gott diese aufhören. Weil aber und so lange

diese göttliche Thätigkeit fortdauert, bleibt das Geschaffene auch wesentlich so stehen, wie der Schöpfer es gesetzt und geordnet hat. Zweitens nämlich kann dasselbe in der Art und Weise seines Bestehens und Bewegens in letzter Instanz ebensowenig von etwas Anderem abhängig sein, als von demselben Willen des Schöpfers, und bei aller vermittelten Ursächlichkeit und relativen Freiheit des Geschöpfes ist dasselbe in dieser Beziehung doch letztlich genöthigt, auch gemäß dem schöpferischen Willen sich zu bewegen, als dem das Ganze und Einzelne leitenden.

Diese doppelte Thätigkeit nun, die erhaltende und leitende, übt Gott durch den Allvermittler, den Sohn, als den der Welt immanenten und doch über sie frei erhabenen λόγος ϑεός, worüber wir hier nicht näher zu handeln haben, da der Satz selbst bereits mehrfach ausgesprochen ist, das quomodo dieses Verhältnisses des Mittlers aber sowohl zum Vater, als zur Welt, ein überhaupt uns geheimnißvolles bleibt.

Diese Doppelthätigkeit gestaltet sich aber sehr verschieden je nach den verschiedenen Objekten derselben und nur so können wir in die nähere Darlegung des Gegenstandes eingehen, daß wir diesen Unterschied zu seinem vollen Rechte kommen lassen.

Wir betrachten die göttliche Erhaltungs- und Leitungsthätigkeit zuerst in Bezug auf die unpersönliche Welt oder die Natur.

Sie ist ihrem Wesen nach nicht ein ordnungslos willkürliches, atomistisches Schalten, aber ebensowenig eine mechanisch gebundene, leblose Wirksamkeit, sondern eine organisch lebendige, also mannigfaltige und freie und doch ebenso organisch einheitliche, fest und harmonisch geordnete. Daher vollzieht sich im Allgemeinen der gewöhnliche, ordentliche Gang im Bestehen und Bewegen des Geschaffenen nach den einmal vom Schöpfer gesetzten Weisen und Maßen. Nicht außer und neben der Wirksamkeit der endlichen Causalitäten, sondern im Allgemeinen und wesentlich in denselben beschlossen, als ihr Lebensprincip, liegt das göttliche Walten. So gefaßt hat die Lehre von den der menschlichen Betrachtung a posteriori entgegentretenden sogenannten Naturgesetzen durchaus ihre Wahrheit und ihr Recht. Gottes Satzungen, Gesetze sind es, und eben darum auch wirklich gültige und bleibende (Gen. 1, 14. 20. 24; 8, 22; Ps. 104, 19; 148, 6; Jerem. 31, 35 ꝛc.; 33, 25 ꝛc.). Nur so wird unsere Anschauung wirklich den Eigenschaften des göttlichen Wesens, seiner Allmacht und Allwirksamkeit, wie seiner Unveränderlichkeit und Weisheit gerecht. Jede Leugnung des einen oder des anderen Faktors in diesem Ganzen, es sei im mißverstandenen religiösen oder wissenschaftlichen Interesse, kann die Wahrheit nur verkümmern oder entstellen. Jede wahre und tiefe Naturbetrachtung dagegen bestätigt das nach der Schrift von uns Gesagte in beiderlei Hinsicht: die geordnete und erkennbare Regelmäßigkeit, den lebendigen Causalzusammenhang im Einzelnen und Aeußeren des Verlaufes der Weltbewegung, aber ebenso auch die Transcendenz des letzten in derselben waltenden und überall durchwirkenden Lebensgrundes. Der heutige Materialismus leugnet freilich dies Zweite, aber er wird darüber zum Narren, indem er, weil mit dem starren Stoff als solchem

nun einmal nichts anzufangen ist, das x der „Kraft", als bewegende Ursache alles Lebens, in jenen auf eine durchaus unvernünftige und willkürliche Weise hineindichten muß.

Ueberhaupt aber findet ein falscher Anspruch vermeintlicher Wissenschaftlichkeit seine Zurückweisung, der berechtigte des Glaubens dagegen seine nothwendige Befriedigung durch die weitere Bestimmung des Verhältnisses: daß diese gottgesetzte Ordnung insofern allerdings immer eine freie bleibt, als Gott eben nicht mechanisch, von außen und somit unfrei, an sie gebunden, gleichsam in sie eingeschlossen ist, sondern vielmehr seinem Wesen an und für sich wie seinem Grundverhältniß als Schöpfer zur Schöpfung zufolge lebenskräftig und frei in ihr und daher beziehungsweise über ihr waltet. Wenn die gewöhnliche Ordnung für die gewöhnlichen Verhältnisse und Zwecke das Angemessene und darum eben das Wirkliche ist, so müssen andererseits außerordentliche Ereignisse, Zustände, Zwecke auch außerordentliche Mittel fordern. Und da, im Interesse der höheren Zwecke seiner Weisheit und Liebe, geht denn Gott im sogenannten Wunder von jenem ordentlichen Gange ab, in einen außer- oder überordentlichen ein (cf. § 5). Das Wunder in dieser seiner wesentlichen Außerordentlichkeit oder Uebernatürlichkeit ist das stete Thatzeugniß der göttlichen Herrschermacht über die Welt und als solches von so hoher Bedeutung. Nicht für die Natur selbst, welche das Außerordentliche weder faßt noch veranlassen kann, aber für die Menschenwelt, für deren Leben das gesammte Naturgebiet nur Stoff und Stätte darbietet.

Dies zweite und höhere Gebiet der Weltbewegung, das Menschenleben und seine Geschichte, in welchem das gottgeordnete Maß geschöpflicher Freiheit, ohne welche keine Persönlichkeit und also auch keine volle Gottesbildlichkeit vorhanden wäre, seinen unverkürzten Spielraum fordert, dies ist es, in welchem das Verständniß des göttlichen Erhaltens und besonders Leitens uns allerdings um vieles schwerer wird, als in dem Gebiete des Naturlebens. Gleichwohl gilt nach der Schrift in ihrem Gesammtzusammenhang, wie nach dem unverkümmerten Zeugniß des Gottes- und Gewissensbewußtseins im Allgemeinen dasselbe Grundgesetz, welches wir soeben aufstellen mußten, auch hier, nämlich das wesentliche Ineinandersein von urgründlicher göttlicher und vermittelter menschlicher Wirksamkeit, nur freilich ist erstens das Verhältniß beider Faktoren ein anderes als im Naturgebiete, und zweitens die Art und Weise, wie dies Ineinander sich gestaltet, eine sehr verschiedene, je nach der ethischen Stellung des persönlichen Geschöpfes zu Gott.

Wir müssen hier durchaus das Doppelte behaupten: Erstens, daß kein menschliches Thun, es sei welches es wolle, im objektiven Sinne, außer und ohne Gott ist, sondern stets von seiner nicht nur erhaltenden, sondern zugleich und letztlich auch immer leitenden Thätigkeit getragen und umschlossen ist; von der erhaltenden, welche die Bedingungen der geschöpflichen Freithätigkeit darbietet, und von der leitenden, welche die Gestalt, die Formen und Folgen derselben bestimmt. Aber auch

zweitens: daß Gott in und an dem Menschen nichts thut, wodurch dessen relative Freiheit absolut aufgehoben würde, d. h. wodurch ihm die Selbstbestimmung namentlich auch insofern benommen würde, daß sein innerstes persönliches Verhalten zu Gott, der sittlich religiöse Gehalt seines Wollens und Handelns ihm jemals mechanisch gegeben oder magisch beeinflußt würde. Kurz und concret ausgedrückt behaupten wir also eine wesentliche metaphysische — naturhafte und geschichtliche — Abhängigkeit und eine ebenso wesentliche ethische Freiheit des persönlichen Geschöpfes.

Beides ist nicht nur Postulat der Idee Gottes sowohl als des persönlichen Geschöpfes, sondern ebensosehr die durchgängige Grundanschauung der heiligen Schrift, alten und neuen Testamentes, welche die Immanenz und die Transcendenz Gottes überall so unmittelbar und lebendig verbindet. Es dürfen nur, um dies zu erkennen, nicht einzelne Worte und Darstellungsformen aus dem Ganzen des Schriftzusammenhanges herausgerissen werden, welche je nach Maßgabe des besonderen Bedürfnisses nur die eine von beiden Seiten gerade herausheben. Es gibt viele einzelne Stellen, welche der oberflächliche Deismus und Pelagianismus, und manche auch, welche der starre Determinismus in metaphysischer und selbst in ethischer Beziehung für seine Lieblingsidee ausbeuten kann und nur zu gern benutzt (cf. §. 38). Aber dies Verfahren ist ein ungeistiges und den Auslegungsgrundsätzen durchaus zuwiderlaufend, welche wir im § 12. festgestellt haben.

Freilich ist nun dieses Ineinander zweier verschiedenen, einer absoluten letzten und einer relativen nächsten, beiderseits, ob auch in verschiedenem Maße, freien Ursächlichkeiten, das Ineineswirken göttlicher Freiheit und menschlicher Freiheit, in seinem quomodo für uns immer ein Räthsel, ein Geheimniß. Wir können und müssen es denken, setzen, begrifflich formuliren, denn wir finden es in der Schrift wie in der Erfahrung thatsächlich und in dem auf beide gegründeten gläubig-vernünftigen Denken nothwendig gegeben, aber wir können es nicht vorstellen und im Einzelnen ihm nachrechnen. Auch in dieser Beziehung jedoch haben wir uns in der Einleitung bereits princiell erklärt (cf. § 13. 14.) und nur das ist hier, beim Blick auf die späteren soteriologischen Fragen, welche unmittelbar hier einschlagen, mit Nachdruck hervorzuheben, daß die Schwierigkeit des Verhältnisses nicht etwa, wie man oft meint, erst dort, bei der besonderen evangelischen Heilslehre (von der Gnadenwahl u. s. w.) stattfindet, sondern, richtig verstanden, genau ebenso schon hier, bei dem noch ganz allgemeinen, aber schrift- und erfahrungsmäßig ernstlich gefaßten Vorsehungsglauben.

Wohl hat man von jeher, auch von gläubigem Standpunkt aus, verschiedene Versuche gemacht, durch eine scharf abgrenzende Theilung des Gebietes, d. h. durch unterscheidende Sonderung und Vertheilung der Ursächlichkeit auf die beiden Faktoren das Dunkel jenes „Ineinander“ zu lichten. Und das im wissenschaftlichen Interesse mit gutem Grund und Recht. Aber ebenso wahr ist, daß man, wenn man darin weiter, als

uns zusteht, d. h. von der sicheren Grundbestimmung abgeht, welche wir in dem obigen Doppelsatze ausgesprochen haben, den Knoten immer, statt ihn zu lösen, vielmehr zerhauen und in der einen oder der anderen Weise auf unhaltbare Folgerungen geführt werden wird. Man vergißt, daß das Verhältniß, noch abgesehen davon, daß der eine Faktor eben Gott, der in seinem Wesen und Wirken schlechthin Unbegreifliche, ist, nicht ein mechanisches, sondern grundwesentlich ein organisches ist, also an dem königlichen Geheimniß des Lebens Theil hat, welches allenthalben unser endliches Begreifen übersteigt.

Am richtigsten und wesentlich im Sinne unserer Grundidee hat ohne Zweifel die lutherischkirchliche Dogmatik, auf dem besonders von Melanchthon später gelegten Grunde (im Gegensatz gegen seinen früheren, von Luther, wie es scheint niemals ganz aufgegebenen, und vollends gegen den calvinischen Standpunkt) die hierher gehörigen näheren Bestimmungen gegeben in ihrer Lehre von dem concursus und der gubernatio Dei (cf. H. Schmid, die Dogmatik der ev. luth. Kirche § 21).

Was im Verhältniß zur Natur, zumal der leblosen, mehr nur als einfache conservatio des Ganzen und Einzelnen auftritt, das *φέρειν τὰ πάντα* (Hebr. 1.) erleidet durch die relative geschöpfliche Freiheit, also namentlich im Verhältniß Gottes zum Menschen eine bestimmte Modification, und tritt in dieser selbständig auf als der concursus dei zur menschlichen Freithätigkeit. Durch denselben gibt Gott dem Menschen die äußeren Bedingungen derselben und ist somit in äußerer Beziehung die letzte wirkende Ursache aller menschlichen Handlungen, auch der bösen, welche ja überhaupt nicht vollzogen werden könnten, wenn nicht Gott dem Geschöpf dazu die physisch-psychischen Kräfte fort und fort verliehe. Zweitens aber ist Gott auch die bestimmende Ursache der menschlichen Handlungen in äußerer Beziehung, sofern er durch seine gubernatio dem Einzelnen, wie er ihn als Schöpfer physisch und psychisch individuell ausgerüstet hat, nun auch seinen ganzen Lebens- und Bildungsgang, seine Stellung und Berufung in der Menschheit ordnet, die Stufen und Grenzen seines Lebens und Wirkens im Allgemeinen und Besonderen bestimmt und so die Veranlassung allenthalben gibt zu der gesammten äußeren Gestalt und Entwickelungsform, welche das menschliche Handeln, das böse wie das gute, annimmt.

Nicht minder endlich hat er auch die Folgen desselben allein in seiner leitenden Hand, nicht nur die letzten, ewigen, sondern auch schon die nächsten, zeitlichen, nach allen Seiten hin. Und indem er diese seine Bestimmung der Formen und Folgen des menschlichen Handelns überall durchführt, leitet er das Leben und Wirken der Gesammtheit wie des Einzelnen seinen bestimmten Zwecken zu, von denen der Mensch, schon der Fromme oftmals, zumal aber der Gottlose, wenig oder nichts weiß. So ist Gott auch die zwecksetzende Ursache alles menschlichen Handelns und dasselbe ist also seinem ganzen Umfang nach, am Anfang, Mittel und Ende, in metaphysischer oder äußerer Beziehung von Gottes Walten getragen, gestaltet und geleitet — umschlossen von demselben oder in

dasselbe eingeschlossen. In diesem Sinne mußten auch wir unseren obigen ersten Satz aufstellen.

Aber von dieser gesammten äußeren Seite desselben, wo das geschöpfliche Wirken, wenngleich nicht in derselben Weise, wie die Bewegung des Naturlebens und nicht absolut, aber doch wesentlich als abhängiges, nur als causa secunda, und Gott allein als causa prima s. principalis auftritt, müssen wir nun allerdings, wenn wir unserm obigen zweiten Satz getreu bleiben wollen, bestimmt unterscheiden die innere Seite, das eigentliche ewige Wesen, oder den ethischen Gehalt des geschöpflichen Handelns. In jenem metaphysischen Gebiete ist der Mensch entschieden abhängig von Gottes Gaben und Fügungen, in diesem ethischen, wo es sich dem Begriffe nach um persönliche Selbstbestimmung, um den Gebrauch handelt, den der Mensch von der Summe aller jener Gaben Gottes — im weitesten Sinne dieses Begriffes — macht, ist er ebensosehr frei. Hier ist er die bestimmende Ursache von dem, was er ist und thut, und in Bezug auf die böse Willensrichtung im Ganzen und Einzelnen die einzige Ursache, oder genauer: Gott ist hier schlechthin nicht Ursache. Denn allerdings ist der einzelne Mensch im natürlichen Zustande gerade hier wiederum auf das Bestimmteste abhängig, von der Gesammtheit des Geschlechts in seiner Sündigkeit, von dem Gesetze in den eigenen Gliedern und dem Gesetz der Sünde, letztlich von dem Einfluß des Satans. Diese falsche Gebundenheit, welche den Menschen hindert, seine wahre Persönlichkeit und Freiheit in Gott zu finden, ist ja eben die unvermeidliche Folge der falschen Emancipation von Gott.

Wo und sofern dagegen diese Grundverkehrtheit aufgehoben ist, oder von der Wahrheit übermocht zu werden beginnt, d. h. in jeder guten Regung und Richtung des Wollens und Handelns ist der Mensch allerdings auch nach dieser ethisch materialen Seite hin wesentlich wiederum causa secunda, und Gott prima, fons principalis. Denn dem Grundverhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer zufolge besteht das für jenes einzig mögliche und wahrhaft Gute wesentlich und ausschließlich eben in einem Wollen und Handeln, nach Herz und Leben, welches Gott zur causa activa hat, während der Mensch sich receptiv und reproduktiv verhält (cf. § 1). Demnach kann es wohl leicht so erscheinen, als sei doch auch hier auf dem ethischen Gebiete, nach beiden Seiten hin, der bösen und der guten, eigentlich keine wirkliche Freiheit vorhanden. Aber mit Unrecht. Denn was zuerst das Böse betrifft, so ist gerade die absolute Sünde, die eigentlich und allein endgültig entscheidende, wie später nachzuweisen sein wird, nicht verursacht durch fremde Gewalt. Dies würde vielmehr ihren Begriff in sich selbst aufheben, nach welchem sie gerade wesentlich freie That des persönlichen Geschöpfes ist (vgl. § 32 ff.). In Ansehung des Guten aber ist der Mensch hier in ganz anderem Sinn und Verhältniß causa secunda, als rücksichtlich jener äußeren Seite, d. h. wesentlich nicht passive, sondern, wie das im Begriff der Receptivität und Reproduktion für ein persönliches Wesen liegt, vielmehr

relativ frei, kindlich frei. Dem gemäß gestaltet sich allerdings, wie leicht erhellt, für Den, welcher hier im ethischen Centrum in diesen Stand kindlicher Freiheit wirklich eingetreten ist, auch das Verhältniß zu jener ganzen äußeren, peripherischen oder metaphysischen Seite des Daseins und Lebens wenigstens subjektiv anders. Es findet dann auch hier ein Verhältniß kindlich freien Nehmens, Erkennens und Folgens zu allem von Gott Gegebenen statt. Aber der objektive Sachverhalt für dies Gebiet, die wesentlich und thatsächlich abhängige Stellung in demselben wird doch auch für das Kind Gottes nicht geändert, und Gott waltet hier immer in letzter Instanz unbeschränkt. Physisch-psychiche Begabung oder Nichtbegabung, irdisches Glück oder Unglück, Erreichung oder Nichterreichung menschlich befriedigender Ziele, Gesundheit oder Krankheit, Zeit und Art des Lebensendes — Alles dies ist und bleibt zuletzt ausschließlich in Gottes Hand für die Gotteskinder, wie für die Welt.

Für das andere, centrale, ethisch pneumatische Gebiet dagegen ist, trotz des über die Abhängigkeit des Menschen auch in dieser Beziehung vorher Bemerkten, außer allem Zweifel, daß hier, wenigstens im Centrum dieses Centralkreises, d. h. in Betreff des innersten ethischen Gehaltes der Persönlichkeit und ihres Thuns im Ganzen und Einzelnen, der Satz von der göttlichen Selbstbeschränkung seine volle Geltung behalten muß und wirklich behält. Hier will er, weil er einmal freie Wesen — im bezeichneten bestimmt begrenzten, aber doch wesentlich realen Sinne freie — geschaffen hat, ein für allemal nicht als der Absolute, d. h. nicht necessitirend, wirken wie er es in der Natur und dem äußeren naturhaften Gebiete des Menschenlebens will und thut. In dieser innersten Beziehung kann und muß man den Begriff der Zulassung Gottes gelten lassen, wenn man nicht Gott zum Verursacher des Bösen machen will, während er, allgemein, auch auf das Aeußere, angewendet, allerdings leicht zu jener falschen Vorstellung führt von einer Menschenwelt, welche im Allgemeinen wesentlich ihre Wege geht und nur auf äußerliche Weise hie und da von Gott gefördert oder gehindert wird; eine Anschauungsweise, welche ebensowenig den Postulaten des Glaubensbewußtseins und den Zeugnissen der heiligen Schrift, als einer tieferen Erfahrungsbeobachtung der Geschichte und des menschlichen Wesens, sowie einem gründlichen Denken jemals genügen kann. Man mag im uneigentlichen Sinne immerhin auch hier wohl den Ausdruck „Zulassung" brauchen, und für das populäre Bewußtsein ist er schwer entbehrlich, aber die Wissenschaft muß ihn hier abweisen.

Dabei versteht sich übrigens das von selbst, daß Gott auf dem ethischen Gebiet nicht etwa bloß in den Frommen organisch das Gute schafft, und in den Bösen das Böse mechanisch passiv zuläßt, sondern vielmehr, um aus Bösen Gute zu machen, auf alle Weise, auch innerlich unmittelbar, züchtigend und ziehend an denselben wirkt, und nicht minder das vorhandene, entweder für die Zeit oder überhaupt unheilbare geschöpfliche Böse, in den Teufeln wie in den Menschen, frei einordnet in den um-

fassenden Weltplan seiner Liebesweisheit und Allmacht. Aber Zug und Zucht ist in allen Gestalten gleichwohl niemals Zwang und Ordnung, niemals Verursachung.

Unter diesen näheren Bestimmungen also, wie wir sie bereits anfangs kurz angedeutet haben, gilt uns denn der oben aufgestellte Satz von dem allgemeinen Ineinander urgründlich göttlicher und vermittelter menschlicher Wirksamkeit und die klare Feststellung und consequente Durchführung dieser Bestimmungen ist von wesentlicher dogmatischer und praktischer Bedeutung. Aber das in dem Grundverhältniß einmal liegende Geheimniß ist auch so immer nicht gelöset und kann für unser endlich stückwerkliches Denken überhaupt nicht gelöset werden.

Denn einerseits hängt ja eben auch dieser innerste ethische Gehalt der einzelnen Persönlichkeit, diese freie ethische Grundrichtung, für den menschlichen Blick und seine empirische Beobachtung immer auf eine unentwirrbare Weise zusammen mit den tausendfachen Bedingungen, in welche der Einzelne ohne sein Zuthun gesetzt ist, mit dem metaphysischen Gebiete, wo er nicht frei ist. Dies ist sosehr der Fall, daß die glaubenslose Verstandesnachrechnung bekanntlich fast immer zu dem Resultate kommt, die vermeintliche ethische Selbstbestimmung sei vielmehr rein aus den Einflüssen des Zeitgeistes und der Gesellschaft, der Familie und der Erziehung, der physischen und psychischen individuellen Bestimmtheit zu erklären. Die ernstliche und lebendig durchgeführte Anerkennung der ethischen Freiheit ist und bleibt in der That Glaubenssache. Andererseits aber ist wiederum auch das ganze Gebiet des naturhaften und geschichtlichen Lebens, die metaphysische Seite des geschöpflichen Daseins, welche wir als eingeschlossen in den göttlichen Willen bezeichnen mußten, dies doch nicht in der Weise, daß der Mensch nun hier total auf die Stufe der bewußtlosen und unfreien Natur herabgedrückt würde. Es gibt wirklich eine relativ freie Bewegung der Persönlichkeit auch hier, — der Eine braucht auch abgesehen von ethischen Motiven, seine Gaben und die gottgegebenen Verhältnisse thätig und kräftig, der Andere nicht u. s. f. und freie Selbstbestimmung ist darin nicht zu leugnen. Deshalb behaupteten wir auch ausdrücklich eine verschiedene Weise des göttlichen Wirkens in Bezug auf die unpersönliche Natur und auf die Naturseite des persönlich menschlichen Lebens und sagten von dieser doch nicht eine absolute, sondern nur eine vorwiegende, wesentliche Abhängigkeit oder Unfreiheit aus. Aber dann muß auch sofort anerkannt werden, daß von dem Ineinander göttlichen und menschlichen Wirkens, menschlicher Abhängigkeit und Freiheit auf diesem Gebiet ganz dasselbe gilt, was auf dem ethischen, kurz was von diesem Verhältnisse überhaupt seiner Natur nach gilt, — daß es ein geheimnißvolles ist. Wie der Begriff der ethischen Persönlichkeit, so ist letztlich derjenige der freien Persönlichkeit überhaupt ebenfalls Glaubenssache, und beide pflegen daher mit einander zu stehen und zu fallen.

Die Hauptfrage bleibt indeß immer die nach dem ethisch persönlichen Leben und freien Handeln, und hier wiederum nicht sowohl die vorher

erörterte, über das Verhältniß desselben zu seiner naturhaft und geschichtlich gegebenen Basis, sondern die andere nach seinem Verhältniß zu Gott und dem Walten seiner allumfassenden und alldurchdringenden Freiheit. Dies Verhältniß tritt zumal dann in seiner ganzen Schwierigkeit hervor, wenn die Gesammtentwickelung des Reiches Gottes und der Welt überhaupt, besonders deren endlicher Ausgang in Frage genommen wird. Die ethischen Resultate sind es unleugbar, an denen sich Werth oder Unwerth, Gottgemäßheit oder Gottwidrigkeit der Weltentwickelung bestimmen und messen. Gerade diese aber sollen ausschließlich auf die geschöpfliche Freiheit gegründet sein. Danach fiele die eigentliche Entscheidung über das Gesammtresultat der ganzen Weltgeschichte, über das Gelingen oder Mißlingen des ganzen Weltplanes Gottes, wenn man sich so ausdrücken darf, auf die Seite der geschöpflichen Causalität. Dabei beruhigt sich aber der Glaube nicht. Er kann und will vielmehr nur in der göttlichen Allmacht und Weisheit hier das zuletzt siegreiche Princip sehen, und wirft sich, wie so manche Schriftstellen zeigen, in diesem ihm angestammten höchsten religiösen oder theologischen Interesse, ehe er jene Folgerung zugibt, viel lieber in die entgegengesetzte, orientalisch theopantistische Betrachtungsweise, gegen welche doch wieder die andere occidentalische, anthropologische und ethische, und zwar in der Schrift, zumal im neuen Testamente, nicht minder festgegründete Betrachtungsweise ihren immer erneuten Protest einlegen muß [1]). Auch der Recurs auf jenen Satz vom „ewigen Zugleich", d. h. von der wesentlichen Ueberzeitlichkeit des göttlichen Wissens freier menschlicher Entscheidungen, so wahr er an und für sich ist, so wichtig er im antiprädestinatianischen Interesse genannt werden muß, genügt offenbar für die hier in Rede stehende Frage nicht. Er kann nur die Gotesunwürdigkeit ausschließen, daß der Schöpfer von dem Ausgang der Weltentwickelung überrascht werden könnte, wie ein Mensch, aber nicht die andere, daß er möglicherweise von Ewigkeit nichts anderes voraussehen könnte, als ein wesentliches Mißlingen seines ganzen Schöpfungs- und Erlösungsplanes, weil thatsächlich fast Alle seine Heils-Anstalten frech verachteten und unbenutzt ließen. Es läßt sich unserer Frage wohl auf keine andere Weise beikommen, als durch den doppelten Satz: Erstens, daß die Natur des von Gott zugelassenen adamitischen Gemeinverderbens eine solche sei, daß dessen Macht gegenüber diesem eminenten Heilmittel der gottmenschlichen Erlösungsgnade dem Begriffe nach keine unüberwindliche bleibt, und von Gott als eine solche erkannt werde, die sich thatsächlich, wenn nicht bei Allen, so doch bei sehr Vielen auf diesem Wege überwinden lassen wird. Wäre es anders, so würde Gott nicht erst eine Welt, zunächst eine Menschheit, geschaffen haben, so aber hat er es gethan, und in seiner Zulassung diesen Weg mit ihr eingeschlagen, welcher allerdings erst scheinbar Alles verloren gibt, aber nur

---

[1]) Vgl. das Nähere über dies Verhältniß in § 38.

um es dann dem größten Theile nach um so sicherer wieder zu gewinnen. **Zweitens**, sofern auch ganz abgesehen von diesem adamitischen Gemein-Verderben die Möglichkeit selbsteigener freier und absoluter Widerspenstigkeit, zur diabolischen Sünde, an und für sich der einzelnen menschlichen Persönlichkeit als solcher allerdings offen bleibt, und bei Manchen ebenso zur Wirklichkeit wird, wie in der Engelwelt, wird zu sagen sein, daß Gott, auch wenn er jeder necessitirenden Beeinflussung der ethischen Sphäre sich enthalte, ja eben doch die metaphysische so ganz in seiner Gewalt habe und daher immer dafür zu sorgen im Stande sei, daß ihm „ein Same bleibe" und nicht der ganze Liebesplan mit der Welt an dem geschöpflichen Widerstreben scheitere oder doch wenigstens der Hauptsache nach vereitelt werde. In seiner Hand steht es ja allein, ob ein Embryo zum Leben kommen soll, oder nicht, und so kann er, ohne die Freiheit der einmal gewordenen Menschen irgend aufzuheben, in seiner Allwissenheit doch dafür stehen, daß der Ausgang seines großen Werkes an der Menschheit kein seiner ganz unwürdiger sei. Aber je mehr man den Gedanken ins Einzelne verfolgt, desto weniger kann man ihn wirklich erschöpfend finden. Wenn Jesus von dem Verräther sagt; „es wäre dem Menschen besser, daß er nie geboren wäre" — (Matth. 26, 24) so liegt stets die Frage nahe, warum ihn dann Gott geboren werden ließ? — Und ebenso könnte man fragen: Warum schuf Gott solche Engel, von denen er voraussah, daß sie Teufel werden würden? — warum nicht bloß solche, von denen er wußte, sie würden in seiner Gemeinschaft beharren? — Wir fühlen, daß wir darauf keine genugsame Antwort haben, **weil wir ein Gebiet betreten haben, welches unser Begreifen übersteigt** (Röm. 11, 33—36). Und so wird es nach Allem doch dabei bleiben müssen, daß wir einen tiefsten Grund des geheimnißvollen Gesammtverhältnisses zwischen Gott und der persönlichen Creatur anzuerkennen haben, welcher, so gewiß er jene oben festgestellten Bestimmungen über das wesentliche quid et quare (Grund, Wesen und Ziel) nicht wieder verschlingen soll und darf, doch in seinem quomodo von unserm jetzigen stückwerklichen Denken sich nicht vollständig will erhellen lassen, sondern uns vielmehr anweiset, stark im Glauben, des dereinstigen Schauens getrost zu warten, welchem auch das seiner Natur nach so einzige und geheimnißvolle Verhältniß des Absoluten zum Endlichen, des Schöpfers zum Geschöpfe sich enthüllen wird.

Zweiter Theil.

Die Anthropologie oder die Lehre vom Menschen.

Vorbemerkung.

Strenggenommen ist die Ueberschrift dieses Theiles zu eng und müßte lauten: Von der vernünftigen Creatur. Denn auch von den Engeln ist die Rede. Aber die Lehren der Schrift über diese sind von der Art, daß uns von diesen Geistern wesentlich nur das gesagt wird, was ihr Verhältniß zur Menschheit irgendwie angeht. Daher können wir a parte potiori für unsern Gesichtskreis die Ueberschrift mit Fug in der obigen Weise stellen, und es dürfte diese Anordnungsweise der anderen, wonach die Angelologie zwischen der Lehre von Gott und der Lehre vom Menschen, als Anhang der ersteren, eingeschoben wird, doch vielleicht vorzuziehen sein, nicht nur darum, weil wir über das Verhältniß dieser unserer Mitgeschöpfe zu Gott und untereinander, abgesehen von der Menschenwelt, wirklich so wenig Offenbarung haben, sondern auch darum, weil dieselben durch jene Stellung im System in eine noch unmittelbarere oder erhabenere Gottesnähe, im Unterschied von den Menschen, zu treten scheinen, als ihnen die heilige Schrift und zumal die neutestamentliche Offenbarung, im Vergleich mit den letzteren, gibt. Und diesem anthropologischen Princip getreu, wollen wir auch nicht zuerst von den Engeln, als guten und als bösen, handeln, sondern bei dem sündlosen Urstande der Menschen erst auf die Engel als gute zurückgehen, dagegen hieran unmittelbar die Lehre von den bösen Engeln anknüpfen. So bleibt dieser Gegenstand in sich unzerrissen und wir gewinnen zugleich den richtigen Boden für die dann folgende Betrachtung der Sünde in der Menschenwelt.

Erster Abschnitt.

Wesen und Urstand des Menschen.

---

§ 27.

Das Wesen des Menschen.

Der Mensch ist die Krone der irdischen Schöpfung Gottes und bestimmt, sie zu beherrschen als Abbild und Stellvertreter Gottes in ihr. Bei aller Mannigfaltigkeit gottgesetzter Unterschiede in der Menschheit beruht deren Einheit theils auf dem gemeinsamen physischen Ursprung von einem Erstgeschaffenen, theils auf dem gemeinsamen gottesbildlichen Wesen in metaphysischer und ethischer Hinsicht (Geist und Liebe). Die Grundbestimmtheit des menschlichen Wesens in ersterer Beziehung ist, geistigpersönliches Leben im (materiellen) Leibe zu sein und diesen endlichen Geist im Leibe nennt die Schrift Seele. Die dadurch an die Hand gegebene dichotomische Betrachtungsweise schließt die andere, psychologische, trichotomische nicht aus, sondern ein.

Die Erschaffung der irdischen, d. h. der materiellen, sichtbaren Welt, beschloß und vollendete Gott durch die Erschaffung des Menschen, als der Krone dieses ganzen Schöpfungswerkes. Sie geschah auf entsprechende, auszeichnende Weise, nicht durch ein kurzes Befehlswort, „es werde", „es lasse die Erde aufsprießen", unmittelbar oder mittelbar, sondern kraft eines besonderen Rathschlusses des göttlichen Herzens zuerst, und dann mit einer gleichsam sorgfältiger eingehenden Bereitung des Menschen, als des Lieblings des Schöpfers (Gen. 1, 26; 2, 7). Derselbe entsteht einerseits aus dem Stoffe der schon vorhandenen Natur, „aus Erde", andererseits aber und wesentlich aus der unmittelbaren Fülle des göttlichen Geisteslebens selbst, „aus Gottes Hauch". Es ist dies aber keine naturhafte Emanation, welche durch den biblisch-theistischen Grundbegriff ein für allemal ausgeschlossen bleibt, sondern Schöpfung auch hier, d. h.

absichtsvoll freie Setzung eines neuen besonderen Daseins, das gleichwohl lebendig entsprungen ist aus dem Grunde des göttlichen Wesens und lebendig hineingezeugt in den Stoff, welchen die bereits geschaffene Natur darbot.

So steht der Mensch da als Glied dieser materiellen Welt, derselben innig organisch einverleibt, aber zugleich als die Krone derselben, von einer im höheren Sinne göttlichen, selbständigeren Wesenheit, und eben kraft dieser größeren relativen Selbständigkeit zu einem besonders innigen Gemeinschaftsverhältniß mit dem Schöpfer berufen. Gerade die bestimmtere Unterscheidung ist auch hier, wie allenthalben im Gottesreiche, nur die Bedingung zu um so engerer, aber freier Wiederverbindung. Und erst in diesem Verhältniß des Menschen als persönlichen Geschöpfes zu Gott findet die gesammte übrige Schöpfung, die unpersönliche Natur, ihre höchste Bestimmung und ihren eigentlichen Werth. Dieselbe ist nämlich bei aller Erfüllung mit göttlich schöpferischem Lebensgeiste doch als unpersönliche, ohne Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung, an und für sich unfähig, des Schöpfers Weisheit und Liebe wahrhaft zu verherrlichen und im vollen Sinne Gegenstand seines geistigen Wohlgefallens zu sein. Sie wird erst durch den Menschen als ihre persönliche Spitze und Krone vollendet in ihrem Verhältniß zu Gott. Ja auch in sich selbst würde ihre ganze sinnliche Mannigfaltigkeit und Lebendigkeit eine wesentlich unerfüllte bleiben, wenn nicht ein Wesen in ihr wäre, welches als Mittelpunkt und Ziel all' ihrer Bildungen und Bewegungen dieselben frei vernimmt und vollendet. Licht und Schall, die Fülle von Farben und Tönen, welche die Schöpfung belebt — was sind sie anders, als Wellenbewegungen eines Aethers, der Luft, welche nur von dem dafür empfänglichen Auge und Ohr überhaupt wahrgenommen werden, nur für sie, — wenn man will, in ihnen, — existiren. Freilich vernimmt sie auch das Thier, aber nur sinnlich äußerlich und vereinzelt, der Mensch allein versteht sie und so überhaupt die gesammte sinnlich wahrnehmbare Eigenschaftlichkeit der Schöpfung. Ohne den Menschen ist sie ein Nichts, ohne Leben, Einheit, Ziel, durch ihn erst wird sie in sich selbst und für Gott zu etwas Ganzem, Vollendetem, indem er nach der einen, sinnlichen Seite seines Wesens ihr angehört, als die höchste Stufe der irdischen Natur-Entwickelungsreihe, der Vereinigungs- und Gipfelpunkt ihrer auf den niederen Stufen vereinzelten Momente, während er nach der anderen, geistigen Seite seines Wesens über der Natur, als Abbild und Stellvertreter Gottes in derselben dasteht (Gen. 1, 26. 28), und den Beruf hat, selbst ihr Bildner zu werden zu göttlich geistigen Zwecken, eben dadurch aber zugleich wieder seinerseits gebildet zu werden zu immer entwickelterer Gottähnlichkeit, in freier Sohnesherrlichkeit (Gen. 2, 15. 19). In dieser seiner nahen Beziehung zur sinnlichen Natur und eben so scharfen Unterschiedenheit von ihr, in dieser so harmonischen Vereinigung zweier sehr heterogener Naturen erscheint der Mensch als das, was er ist und sein soll, als das Meisterstück göttlicher Weisheit und Liebe, als das wundersame Band

zweier weit auseinander liegenden Weltsphären, dessen Bedeutung und Bestimmung in der großen Welthaushaltung Gottes eben deshalb keine andere, als die erhabenste und umfassendste sein kann. Er ist das geschaffene Abbild des Sohnes als des ewigen Gottmenschen und so, im Blick auf den nachfolgenden Geschichtsverlauf, schon eine erste Thatweissagung auf „des Menschen Sohn", den zeitlich erschienenen Gottmenschen, welcher wiederum ebenso Spitze und Krone, das Haupt, des menschlichen Geschlechtes ist, wie dieses im Verhältniß zur Natur (1 Cor. 3, 21—23; 11, 3). Wenigstens im Sinne dieser idealmessianischen Fassung des 8. Psalms, wie das neue Testament sie uns zeigt (Hebr. 2, 6 ff.; Eph. 1, 22; 1 Cor. 15, 27), nennt Theodor von Mopsuheste den Menschen mit vollem Rechte ὁ σύνδεσμος πάντων.

So lehrt uns die mosaische Schöpfungsgeschichte in ihrer göttlichen Weisheitsfülle den Menschen betrachten, gleich weit entfernt von jedem dürftigen Materialismus, wie von verstiegenem Spiritualismus, über welche zwei Fehler die heidnische Anthropologie so wenig jemals hinausgekommen ist, als eine der Offenbarung sich entschlagende modern philosophische, von der „Affentheologie" des Rationalismus und dem Menschgottthum des speculativen Pantheismus bis zu dem neuesten materialistischen Atheismus.

Dieselbe Urkunde, im Bunde mit der übrigen Schrift alten und neuen Testamentes gibt uns nun auch die erforderlichen weiteren Erläuterungen über das Wesen der menschlichen Natur, im Sinne dieser Grundidee und von der Art, daß eine wahre physiologische und psychologische Erfahrungsbetrachtung nur zu immer neuer Bestätigung derselben dienen kann.

Die erste und nothwendige Voraussetzung, ohne welche vom Wesen des Menschen im Allgemeinen gar nicht geredet werden könnte, ist hier die, daß durch die Vielheit und Mannigfaltigkeit von Individuen und individuellen Eigenthümlichkeiten die Einheit und Selbigkeit der wesentlichen Grundzüge der Gattungsnatur nicht aufgehoben wird. Dieser Forderung genügt die heilige Schrift thatsächlich durch das Zeugniß, daß der erste von Gott ursprünglich erschaffene Mensch, Adam, der ausschließliche Ausgangspunkt des ganzen Geschlechtes sei (Acta 17, 26). Sie schließt jede Mehrheit von möglicherweise wesentlich verschiedenen Urmenschen bestimmt aus und wahrt damit nicht nur die naturhafte, physisch psychische, sondern auch die höhere ethische Einheit der Geschlechtsgesammtheit, sowohl was das Verhältniß der Einzelnen zu einander, als was das gemeinsame Aller zu Gott ihrem Schöpfer und Herrn betrifft. Dies letztere allerdings nur insoweit, als der Begriff der Persönlichkeit, wie sie jedem einzelnen Menschen eigen ist, es erlaubt; nirgends, auch in der Sünde nicht, läßt sie diesen Karakter als absolut außer Kraft gesetzt erscheinen zu Gunsten eines allgemeinen Gattungsverhältnisses, und am Ende der Weltentwickelung tritt nach ihren Zeugnissen kraft freiester persönlicher Entscheidung der einzelnen auch eine entsprechende absolute Scheidung ein, in welcher

das ethische Princip seinen letzten und abschließenden Triumph feiert über jedes niedere naturhafte Verhältniß. Am Anfang aber ist die Menschheit als eine naturhaftbegründete Wesens- und Lebensgemeinschaft von Gott gesetzt, und dieses urgeschichtliche Verhältniß bildet — ebenso wie das analoge der Familie im Kleinen noch fort und fort — nach Gottes Willen die Basis und den Typus der beachsichtigten ethisch persönlichen, freien Geistes- und Liebesgemeinschaft der Gesammtheit im erfüllten Reiche Gottes. Was nach Eintritt der Sünde und der durch sie bedingten inneren und äußeren Zerreißung des Geschlechtes heidnische Mythologie und Philosophie fabeln konnte von Autochthonen und Aboriginern, verschieden nach Ort und Art, oder von geborenen Hylikern, Psychikern und Pneumatikern und dergleichen mehr, ist damit schlechthin abgewiesen. Auch die Annahme überhaupt nur einer Mehrheit von, wenngleich sonst wesentlich gleichartigen, Urgeschaffenen, welche im Gebiete des Christenthums auf vermeintliche naturwissenschaftliche Resultate hin ist gemacht worden, hat die Schrift ebensosehr wider sich, als eine unbefangene und bescheidene Naturforschung nie dafür sprechen kann und wird. Wer kann vernünftiger Weise z. B. in Betreff der äußeren Rassenverschiedenheit der göttlichen Bestimmung sowohl als der ursprünglichen Bildungsenergie der Gattungsnatur so enge Grenzen setzen wollen? Und welche lauten Zeugnisse für die wesentliche und geschichtliche Einheit des ganzen Menschengeschlechtes bringt die christliche Mission und die zum großen Theile durch dieselbe Mission immer weiter fortschreitende Völkerkunde dem aufmerksamen Forscher!

In der That handelt es sich hier für die Theologie auch nicht um eine offene Frage, wie Manche meinen. Denn wenn man auch mit dem historischen Zeugniß der Schrift von dem einen Urmenschen so leicht fertig zu werden vermöchte, wie Jene, so zeigt es sich doch im weiteren Verlauf der dogmatischen Entwickelung, daß an jener dogmatischen Thatsache wirklich die gesammte Lehrwahrheit der Schrift hängt. Ist das Menschengeschlecht nicht einheitlichen Ursprungs, so ist die Sünde entweder, aller Schrift und Erfahrung zuwider, in jedem Individuum neuer freier Anfang, oder war dies doch bei sämmtlichen Urmenschen, oder sie ist von vornherein nothwendiger Anfangs- oder Uebergangszustand in der menschlichen Entwickelung, wie im schleiermacherischen, hegelschen und allen verwandten Systemen. Dann ist sie aber nicht mehr das, was Schrift und Gewissen Sünde nennen und ebenso die Erlösung nicht mehr die, welche das Evangelium verkündigt. Für einen klaren und treuen schriftmäßigen Glaubensstandpunkt ist daher der einheitliche Ursprung des Geschlechtes nicht bloß Sache geschichtlicher Notiz, sondern des Dogmas, und er hat sich nur dessen zu freuen, daß es keiner naturwissenschaftlichen Forschung je gelingen kann und wird, das Gegentheil wirklich zu erweisen.

Die Schrift dehnt aber die Geltung ihres Satzes soweit aus, daß, wenn zur Fortpflanzung des Geschlechtes in der vom Schöpfer geordneten Weise eine Zweiheit erforderlich ist, auch diese nach ihrem Zeugniß dennoch nicht als das gleich anfangs Gesetzte erscheint, sondern das Weib

vielmehr auf geheimnißvolle Weise von dem erstgeschaffenen Manne seine Entstehung hat (Gen. 2, 21). Die Art und Weise dieses Vorgangs exakt zu bestimmen, erlaubt uns die Natur der Sache und des in der Genesis darüber gegebenen Berichtes nicht, denn die „Rippe„ ist ohne allen Zweifel hier nicht im buchstäblichen Sinne zu fassen, sondern der Ausdruck einer von jenen concretanschaulichen, welche wir als göttliche Hieroglyphen stehen zu lassen haben, wie sie uns gegeben sind, zufrieden, daß der Geist sie uns ihrer wesentlichen Bedeutung nach verstehen lehrt. Diese aber muß der Thatsache, deren quomodo mag uns so dunkel sein als es will, durchaus bleiben, und ist nicht dadurch zu umgehen, daß man den Protoplasten zum Mannweibe stempelt, wogegen die Schrift, auch abgesehen von der Schöpfungsurkunde, streitet. Wohl bleibt es uns unbenommen, im weiteren und uneigentlichen Sinne eine solche Anschauung zu hegen, so daß in Adams Natur auf irgend eine nicht näher bestimmbare Weise ein organischer Keim des weiblichen Wesens gedacht wird, und dies wird sich einer jeden Betrachtungsweise empfehlen, welche theils nicht am Buchstaben des Schriftausdrucks als solchem haftet, theils eben die tiefe und durchgängige organische Bestimmtheit alles göttlichen Waltens ein für allemal erkannt hat. Dagegen ist es dem Geistessinne des gesammten Schriftzeugnisses zuwider, Adam so als eigentlichen Androgynen zu denken, daß derselbe die beiderseitige Geschlechtsnatur gleichsam zu gleichen Theilen in sich geschlossen hätte und beide Geschlechter sonach in allseitiger Ebenbürtigkeit aus ihm hervorgegangen wären. Denn die Schrift hält durchgehend und ausdrücklich, wie im alten, so im neuen Testamente, den Vorrang fest, welcher dem Manne für das irdische Dasein zukommt und führt denselben eben auf die in der Genesis bezeugte Entstehung des Weibes aus dem Manne zurück (1 Cor. 11, 8. 9). Sie dehnt ihn, namentlich in der neutestamentlichen Offenbarungsplerosis, nicht aus auf das innerste und höchste Verhältniß Beider zu Gott, noch auf die wesentlichen Grundzüge der Beiden gleich eigenen gottesbildlichen Wesenheit (Gal. 3, 28; 1 Petri 3, 7), aber sie hält ihn fest in Ansehung der äußeren Stellung und Berufung auf Erden, und der jener Gleichheit unbeschadet, nach Art und Grade doch verschiedenen Bestimmtheit der männlichen und der weiblichen Natur im Besonderen (1 Tim. 2, 8—15; 1 Cor. 14, 34. 35).

Der Mann ist es, welcher unmittelbar und am vollständigsten das Bild Gottes, den Wiederschein seines Wesens, an sich trägt, und so dessen Herrlichkeit kund macht, das Weib mittelbar, sofern es zunächst des Mannes Ebenbild und Doxa darstellt (1 Cor. 11, 3. 7). Es ist hier ein ähnliches organisches Verhältniß des Unterschiedes in der Einheit, wie im göttlichen Wesen zwischen dem Vater, — dem *αὐτόθεος*, *ὁ θεὸς κ. ἐξοχὴν*, — und dem Sohne, — dem *λόγος θεὸς*, *εἰκὼν τοῦ θεοῦ* — und der Apostel Paulus deutet dies kurz aber verständlich an in der von ihm aufgestellten Proportionsparallele. Darum durften wir auch bei der Betrachtung der Trinität das geschöpflich abbildliche Ver=

hältniß zur Erläuterung des göttlich urbildlichen in dieser Weise brauchen.

Das Weib ist Beiden, Gotte und dem Manne, gegenüber, wenngleich in sehr verschiedenem Sinne und Grade, in empfangender, somit abhängiger Stellung, der Mann der Hauptsache nach nur Gott gegenüber. Andererseits aber hat dies Verhältniß doch auch schon in äußerer irdischer Beziehung sein Gegengewicht an der Abhängigkeit, in welcher gerade hinsichtlich der Zeugung, des schöpferartigen Vorrechtes des Mannes, dieser dem Weibe gegenüber sich befindet (1 Cor. 11, 11. 12; 7, 4). Weiter hat auf höherem Gebiete eine Abhängigkeit des Mannes vom Weibe als freie, in der Natur der Liebe begründete, statt, wovon das physische Verhältniß nur der niedere Typus ist. Nur die Sünde ist die Ursache, daß dies entweder so sehr zurücktritt, wie im Orient besonders und auf den niederen Culturstufen gewöhnlich, oder wiederum in falscher Weise so hervortritt, wie im Occident und den höheren, namentlich christlich modernen Culturgebieten. Das neue Testament zeigt das wahre Verhältniß auch nach dieser Seite hin, gemäß dem göttlichen Vorbilde, wie es sich in Christo am leuchtendsten darstellt, als herablassende Selbsthingebung gerade des Stärkeren an den Schwächeren als solchen, zumal sofern dieser schwächere Theil eben auch Miterbe ist an der Gnade Gottes in Christo (Eph. 5, 25; 1 Petri 3, 7). Das Grundgesetz als organischen Wesens, wie es Paulus 1 Cor. 12, 22. 23 ausspricht und in seiner vorbildlichen Bedeutung für die ethischen Verhältnisse geltend macht, tritt auch hier schon ursprünglich in Kraft.

Der gleichen ethischen Berufung in Christo theilhaft ist nun aber das Weib mit innerer Nothwendigkeit in Folge der bei allem Unterschiede unwandelbaren Ebenbürtigkeit mit dem Manne rücksichtlich der gemeinsamen gottesbildlichen Natur in deren wesentlichen Grundzügen. Mag der Mann, als der selbständigere, herrschende und relativ schöpferische, dieses Bild Gottes vollständiger zum Ausdruck bringen, das Wesen desselben geht auch dem Weibe nicht ab, ja sie kann es sogar gerade in ihrer abhängigeren Stellung und durch dieselbe intensiv leicht um so lebendiger ausprägen. Und dies ist oft der Fall, denn Gott gegenüber erreicht ja doch auch der Mann nur in der vollendeten freien Abhängigkeit seine Bestimmung, seine irdisch hervortretendere Stellung aber kann es ihm leicht erschweren, so recht in jenes Verhältniß einzugehen, während das Weib schon in ihrer irdischen Stellung eine Vorschule dafür hat. Die Schrift deutet dies an, wenn sie die treuen Jünger unter dem Bilde von Jungfrauen darstellt, und die Gesammtgemeine als die Braut des Lammes, das Weib des Gottmenschen (Apoc. 14, 4; Eph. 5, 23 ff.).

So ist uranfänglich schon durch den Geschlechtsunterschied nach dem Grundgesetz göttlichen Lebens und Schaffens in der Einheit Unterschied gesetzt und mit diesem ersten, der Bedingung der geordneten lebendigen Fortpflanzung des Geschlechtes, sofort ein weiterer, sobald dieselbe sich zu vollziehen beginnt. Da stehen die Eltern dem Kinde ge-

genüber, welches aus ihrer gegenseitigen innigsten geistleiblichen Vereinigung hervorgegangen, doch ein neues selbständiges Leben ist, und hier erst, in der einfachsten Grundform der Familie, vollendet sich, wie früher bemerkt, das heilige Abbild der urbildlichen dreieinigen Wesens- und Lebensgemeinschaft Gottes selbst. Wie nun aber schon auf diesem engeren Gebiete des Familienwesens das geschöpflich abbildliche, relative Leben sich im Fortgange seiner Entwickelung zu einer zahlreichen Mehrheitlichkeit und Schiedlichkeit entfaltet, so setzt Gott auch in anderer Beziehung die Unterscheidung und Individualisirung in der Menschengemeinschaft auf die reichste und vielseitigste Weise fort. Da sind die mannigfaltigsten Unterschiede der Eigenart und Begabung in physischer und psychischer Hinsicht. Stärkere und Schwächere, Reichere und Aermere, einseitiger und harmonischer Ausgerüstete stehen nebeneinander, wie zu gleicher Zeit das Nacheinander der fortschreitenden Entwickelung in leiblicher und geistiger Hinsicht schon bei jedem Einzelnen eine Fülle von organischen Lebensgestaltungen mit sich führt. Und das Alles ist nicht etwa erst Folge der Sünde, sondern vielmehr göttlich ursprüngliche Ordnung, mannigfaltigeinige Lebensentfaltung zur individuellen und gesammtheitlichen Lebensvollendung, ist diejenige grundwesentliche Setzung von Verhältniß, ohne welche das organische Leben nicht sein und gedeihen kann. Denn all' dieser Reichthum ist wiederum — oder sollte es eben doch ursprünglich sein — zusammengefaßt durch die über aller physischen und psychischen Schiedlichkeit waltende wesentliche Einheit Aller in der gleichen pneumatisch ethischen Begabung und Berufung, dem gleichen Vorhandensein des Bildes Gottes in dieser centralen und entscheidenden Bedeutung bei Allen.

Das Wesen dieser Gottesbildlichkeit, in und zu welcher der Mensch nach dem Zeugniß der Schrift geschaffen ist, kann, wenn Gott der absolute Geist und die absolute Liebe **ist**, in nichts Anderem bestehen, als darin, daß der Mensch, als Geschöpf, Geist **hat** und daher Liebe **haben kann und soll**, um durch sie auch in seinem Theil und Maße immer ganzer Liebe und Geist zu **werden**. Nicht die Adeligkeit seiner leiblichen Gestalt, sein aufrechter Gang, seine Hand, sein Angesicht, ist es, was den Menschen eigentlich, nicht bloß quantitativ, sondern qualitativ von der gesammten ihn umgebenden Natur unterscheidet, vielmehr dies, daß er Geist hat, d. h. die Fähigkeit, seine gesammte physisch-psychische Ausstattung, seine ihm anerschaffene Natur mit Bewußtsein und Freiheit zu erkennen und zu ergreifen, das Objekt zum Subjekt zusammenzufassen und zu erheben, um es auf dieselbe freie Weise wiederum hinzugeben, das Subjekt mit Allem, was es hat und ist, zum Objekt freier Mittheilung an ein Anderes zu machen, also sein selbstbewußtfreies Personleben, welches ihn in den Stand setzt in geistiger Gemeinschaft mit Gott und seinen Mitmenschen sich lieben zu lassen, und wieder zu lieben. Daß der Mensch im geschöpflich relativen Sinne Persönlichkeit ist, wie Gott im absoluten urbildlichen Sinne, beides in metaphysischer und ethischer Beziehung, — Geist und Liebe, welche an und für sich

und ideell ja durchaus untrennbar von einander sind, — das ist die Seele, das Wesen seiner Gottesbildlichkeit.

Wie wir aber schon bei der Betrachtung des göttlichen Wesens beide Seiten, die metaphysische und die ethische, die erste als die reale Potenz der zweiten und die zweite als die aktuelle Erfüllung der ersten, unterscheiden mußten, so müssen wir dies hier auf dem geschöpflichen Lebensgebiete darum noch mehr thun, weil hier allerdings beides auch in der Wirklichkeit, wenigstens bis auf einen gewissen Grad und für eine gewisse Zeit, sich von einonder scheiden kann, und durch den Eintritt der Sünde geschieden hat. Gewiß ist mit der ethischen Degeneration auch eine Depotenzirung in metaphysischer Hinsicht gegeben (vgl. § 33), und dies ist die tiefe Wahrheit in dem strengen protestantischen Dogma von dem gänzlichen Verlust des göttlichen Ebenbildes durch den Sündenfall, aber auch dieses bezieht sich doch w e s e n t l i c h nur auf die ethische Sphäre, und insofern einmal von dieser die metaphysische immer zu unterscheiden bleibt, ist es nicht nur berechtigt, sondern auch von höchster und weitgreifender Bedeutung, dies im System zum bestimmten und klaren Ausdruck zu bringen. So unterschieden schon die ersten, alexandrinischen, christlichen Theologen, Clemens und Origenes, im Begriffe des Bildes Gottes diese beiden Seiten, im Anschluß an die Ausdrücke in Gen. 1, 26: בְּצַלְמֵנוּ כִּדְמוּתֵנוּ — *εἰκών* (imago) und *ὁμοίωσις* (similitudo). Es liegt dies wohl kaum wirklich in jener Stelle (cf. c. 5, 1. דְּמוּת von Adams Erschaffung, v. 3 dasselbe neben צֶלֶם von Seths Erzeugung durch Adam) — und was noch wichtiger, die gemachte Unterscheidung ist von der späteren römischkatholischen Lehre auf verderbliche Weise gemißbraucht worden, aber beides kann uns nicht hindern, die Wahrheit darin festzuhalten und durchzuführen. Dadurch allein kann das innerste ethische Grundprincip gerade der evangelischen Heilslehre in schriftgetreuer und consequenter Weise zu seiner vollen Entfaltung kommen.

Die Betrachtung der e t h i s c h e n Seite nun bildet den Inhalt der Lehre vom Urstande, in § 29. Hier bleiben wir zunächst bei der metaphysischen Grundlage in ihrer relativen Unabhängigkeit von der ethischen Lebensgestaltung stehen.

Wir nannten die menschliche Persönlichkeit eine r e l a t i v e. Dieselbe ist nämlich, obwohl als Persönlichkeit nothwendig eine w e s e n t l i c h freie, doch als geschöpfliche ebenso nothwendig im allgemeinen Sinne von vornherein in den Gehorsam unter Gott und darum auch gegen die anderen Geschöpfe und Ordnungen Gottes (*κτίσις*, 1 Petri 2, 13) gebunden. Sie ist ferner durch das vom Schöpfer bestimmte M a ß des Geistesbesitzes, in Ansehung der Erkenntniß wie der Kraft, gattungsmäßig sowohl als inviduell bestimmt und begrenzt, und ebenso noch auf besondere Weise durch die A r t der Geistesmittheilung an die Entwickelungsordnung einer a l l m ä h l i g e n Ausbildung gewiesen. Der Mensch ist nämlich nicht nur überhaupt wie jedes persönliche Geschöpf, e n d l i c h e r Geist, sondern er ist von vornherein überhaupt nicht in reiner Geistigkeit gesetzt. Der

ihm verliehene Geist ist „eingehaucht", eingesenkt in den von Gott geschaffenen und gebildeten Stoff, den Leib von Erde. Ihn belebend und beherrschend, soll er diesem seinem Gefäß und Werkzeug seine Geistigkeit einbilden und dadurch diese, in und an jenem, zur vollen Selbstentfaltung nach ihrem Maße ausbilden, wie wir dasselbe vorher von dem Menschen in seinem Verhältniß zur makrokosmischen Natur sagten. Geistleiblichkeit ist die eigenthümliche und bleibende Grundbestimmtheit des menschlichen Wesens und Lebens, und zwar handelt es sich dabei eben zunächst um eine materielle Leiblichkeit, welche erst auf dem bezeichneten Wege zur verklärten pneumatischen Substanzialität potenzirt, — „engelgleich" — werden soll (Luc. 20, 36).

Das aus dieser Verbindung von Geist und Stoff entstandene Wesen nennt die Schrift „lebendige Seele"; näher bezeichnet dieser Ausdruck dann, im Unterschiede von dem durch die Seele belebten Leibe, den in dies Leibesgefäß gesenkten Geist, Seele ist soviel als Geist im Leibe. Ein Analogon davon zeigt nun auch die Thierwelt, und die Schrift braucht daher auch hier den Ausdruck Seele. Aber wie die unmittelbare Erfahrung gleichwohl den specifischen Unterschied zwischen der Thier- und Menschen-Seele bezeugt und die Schrift ihn, z. B. bei der Erlaubniß zum Tödten und Essen der Thiere, sowie noch tiefer bei der gesammten Opfereinrichtung, nachdrücklich bestätigt, so deutet sie ihn auch schon an durch die Schilderung von der verschiedenen Entstehungsart beider. Die Thierseele ist naturgeistigen Ursprungs, entsprungen aus dem auch in der bewußtlosen Schöpfung als schaffende und erhaltende Lebenskraft wirksamen Gottesgeiste (Gen. 1, 20. 24; cf. v. 2), also im Verhältniß zu Gott zwar keinesweges ohne ihn (v. ibid. v. 21. 25), aber doch auf mehr vermittelte Weise entstanden, der Mensch dagegen durch einen allerunmittelbarsten neuschöpferischen Akt, auf übernatürliche Weise (ibid. v. 26). So wenig wir im Stande sind, das quomodo dieser unterschiedenen Weisen des göttlichen Wirkens näher zu bestimmen, so tief sachgemäß ist doch die in dem Schöpfungsberichte darüber gegebene Andeutung. Die Kluft zwischen dem Menschen und dem Thiere, auch dem begabtesten und entwickeltsten Hausthiere, ist eine so wesentliche, daß wir, auch wenn wir jene Andeutungen nicht hätten, beinahe würden schließen müssen, daß auch die Entstehung beider schon eine verschiedene gewesen sei. Und so wird auch bei dem aus den ersten Menschen entsprossenen Geschlechte und seiner Fortpflanzung durch die Zeugung, in Gemäßheit jenes Anfanges, ohne Zweifel neben der menschlich natürlichen Vermittelung zugleich doch immer auch ein göttlich schöpferischer Neuanfang festzuhalten sein. Die traducianische Ansicht hat an der einen Reihe von Thatsachen ihre unumstößliche Erfahrungs-Bestätigung, aber die creatianische kann eine andere, wenn auch vielleicht weniger ausgedehnte Reihe von Thatsachen für sich geltend machen. Man kann diese ohne Zweifel richtige Verbindung beider Anschauungsweisen, wie geschehen, als den „Generatianismus" bezeichnen, und das wesentliche Merkmal desselben darin finden, daß derselbe in diesem geheimnißvollen höchsten Entfaltungs-

moment der physisch-psychischen Lebensthätigkeit des höchsten irdischen Geschöpfes, im Akte der Zeugung und Empfängniß, als der Gründung eines neuen zur Selbständigkeit bestimmten Lebens, nicht nur ein lebendig organisches Gegenseitigkeitsverhältniß der beiden geschöpflichen Faktoren behauptet, sondern zugleich, der schöpferartigen Natur dieses Vorganges gemäß, auch ein ebenso organisches gemeinsames Receptivitätsverhältniß zu der höchsten göttlichen Causalität, noch über den allgemeinen Begriff des Concursus hinaus, so daß deren unmittelbare Kraftwirkung erst die niederen sichtbaren Faktoren zur entscheidenden Aktualität bringt und das Resultat ihrer Thätigkeit organisch, d. h. in geordneter Weise frei, bestimmt. Aber man hat mit dem Allen, so entsprechend es dem Wesen des Menschen in seiner Erhabenheit über die Natur und Dem, was die Schöpfungsgeschichte über seine Erschaffung im Unterschiede von der der Thiere und Pflanzen sagt, immerhin sein mag, ja so tiefe Wurzeln es in den Grundgesetzen alles höheren geschöpflichen Lebens hat, gleichwohl den Schleier des Geheimnisses immer noch nicht gelüftet, welchen Gott über diesen Vorgang gebreitet hat, sondern nur die Hypothese darüber aufgestellt, welche von Seiten der Erfahrung wie des Denkens das Meiste für sich hat. Auch ist nicht zu vergessen, daß es sich hier zunächst eben nur um die metaphysische Begründung und Ausrüstung des individuellen Daseins handelt. Die ethische Frage, welche bei der Lehre von der Sünde wieder auf diesen Punkt zurückführt, liegt uns hier noch zur Seite; allerdings dürfte aber auch in Bezug auf sie eine solche Auffassung der Entstehung des Menschen in jeder Hinsicht diejenige sein, welche sich am meisten empfiehlt.

Nach dem oben Bemerkten nun redet die Schrift im alten und meist auch im neuen Testamente bezüglich des Menschen in dieser dichotomischen Weise von Seele und Leib, als den beiden das Wesen desselben constituirenden Theilen (Ps. 73, 26; 84, 3; Matth. 10, 28 u. öfter), und auch wenn sie statt „Seele" öfters „Geist" sagt, wird diese Grundanschauung in keiner Weise alterirt (Luc. 1, 47; Ps. 142, 4; Gen. 41, 8; 45, 27 ꝛc.). Durch den ersteren Ausdruck wird der höhere Bestandtheil nach seiner concreten Einleibung in den niederen bezeichnet, durch den anderen nach seiner ursprünglichen Beschaffenheit an ihm selbst. Unter dem ontologischen Gesichtspunkt kennt die Schrift jedenfalls nur diese zwei Faktoren im Wesen des Menschen, Stoff und Geist, und es ist irrig, wenn man aus einzelnen Stellen des alten oder neuen Testamentes (Koh. 12, 7 neben Ps. 89, 49 u. a.) folgern zu müssen glaubt, oder gar schon der so einfachen Darstellung der Erschaffung des Menschen in der Genesis unterschieben will, daß die Seele als ein Drittes neben jenen beiden ein constitutiver Bestandtheil des menschlichen Wesens sei. Das Gegentheil bestätigt sich vielmehr dadurch, daß mitunter gerade auch in Beziehung auf die niedere und unterste Sphäre des menschlichen Wesens vom Geiste die Rede ist, wohin sonst doch jedenfalls die Seele gehören würde (Hiob 9, 18; 12, 10; Gen. 7, 15). Der Geist ist es eben, welcher überhaupt und allein den Stoff belebt (Ps.

104, 29), und sowohl dem thierischen und menschlich-animalen Leben als dem niederen irdischen Denken, Empfinden und Wollen des Menschen zu Grunde liegt, von welchem das Thier auch sein Analogon hat.

Im Allgemeinen ist dagegen auch in der Schrift für diese beiden Gebiete, das rein sinnliche und das sinnlich geistige, der Ausdruck Seele der vorherrschende, weil der Grundbegriff der Seelischen einmal der des „Geistes im Leibe“ ist, und er ist in Bezug auf den Menschen überhaupt, auch im Blick auf seine jenseitige Bestimmung, darum soviel gebraucht, weil derselbe eben dem Ursprung seines Wesens entsprechend ein für allemal zur Geistleiblichkeit bestimmt ist. Auch im dereinstigen Verklärungszustande verheißt die Schrift ihm eine Leiblichkeit, und Leiblosigkeit — oder der Besitz eines doch nur unvollkommenen Leibes, wie man etwa einen sogenannten Zwischenleib für den Zustand zwischen dem Tode und den der Auferstehung sich denkt — tritt in der Schrift durchaus als ein Mangel auf.

Auf der anderen Seite setzt nun aber die Schrift die Bestimmung des Menschen doch unbezweifelt in die Ausbildung zu gottähnlichem Geistesleben, wodurch allein das Geschöpf fähig wird, in unmittelbare Lebensgemeinschaft mit Gott zu treten, Ihn zu „schauen“, und die Herrlichkeit jenes verklärten Leibes besteht eben darin, daß er ein geistlicher, d. h. ein geistgemäßer, dieser Vollendungsgestalt der menschlichen Persönlichkeit vollkommen adäquater ist. Daher redet denn die Schrift auch im Blick auf den diesseitigen Lebenszustand des Menschen allerdings gerade in Beziehung auf diese seine höchste Bestimmung vielfach von seinem Geiste, sowohl im alten als besonders im neuen Testamente. Der Geist erscheint als der gottverwandte Quell und Träger des höheren, wahrhaft persönlichen und ethischen Lebens, wie es eben in Christo erst recht zur Entfaltung kommt (Ps. 32, 2; 51, 19; 78, 8. — Röm. 1, 9; 12, 11), als Stätte und Kraft der gottesbildlichen Entwickelung und Vollendung des Menschen, in ethischer und metaphysischer Hinsicht (*τὸ πνεῦμα τοῦ νοός* Eph. 4, 23), als das höchste Element im menschlichen Wesen und berufen, immer mehr das alldurchdringende und bestimmende zu werden (Röm. 8, 12—14). Obwohl im Leibesgefäße lebend und waltend, ist er doch innerlich frei von dessen sinnlich endlichen Schranken, vermittelt die Gemeinschaft mit dem Unendlichen und Unsichtbaren, und die Schrift redet so gerade im Blick auf diese Freiheit und Lösbarkeit vom sinnlich materiellen Leben am meisten vom Geiste des Menschen. Sie bezeichnet damit die Seele nicht nur ihrem innersten Wesen, sondern auch ihrer höheren Seite nach (Ps. 31, 6; 146, 4; Luc. 8, 55; 23, 46; 24, 37; Matth. 26, 41; 1 Cor. 5, 5; 2 Cor. 7, 1; 1 Petri 3, 19; Hebr. 12, 23).

Und von hier aus verstehen wir es denn wohl, wenn sie, unbeschadet der festgestellten ontologischen Dichotomie des menschlichen Wesens in psychologischer und ethischer Beziehung allerdings hie und da, wenigstens im neuen Testamente, einer trichotomischen Betrachtungsweise desselben huldigt, und Leib, Seele und Geist nebeneinander

stellend, den allgemeineren Begriff der Seele in zwei untergeordnete spaltet (1 Tess. 5, 23; Hebr. 4, 12; 1 Cor. 2, 14; Jud. 19; Joh. 12, 27; cf. 13, 21.(11, 33); Phil. 1, 27). Wenn dabei gerade die mittlere Sphäre, d. h. die niedere des seelischen Lebens als die psychische, die seelische κατ᾽ ἐξοχήν, bezeichnet wird im Unterschiede von der untersten somatischen und von der obersten pneumatischen, so motivirt sich dies sofort aus dem Grundbegriffe des Seelischen überhaupt als „Geist im Leibe". Denn wenn der eine und selbe Geist, welcher überhaupt den todten Stoff belebt, dies in einer dreifachen Offenbarungsweise thut, so geschieht dies so, daß er in dem untersten, somatischen Gebiete als bloße organische Lebenskraft auftritt und im Dienste des Leibes aufgeht, in dem mittleren als geistiges, wissendes und wollendes Leben, aber noch ganz in den Banden des Leibes und der correlaten sichtbaren, endlichen Welt, in dem obersten erst als freies, im wahrhaften Sinne persönliches, über Seele und Leib herrschendes Princip, wohl im Gefäße des Leibes und mit den Werkzeugen der seelischen Kräfte, aber in wesentlicher Beziehung auf die unsichtbare und ewige Welt in ethischer und metaphysischer Hinsicht. Hier erst tritt er auf als Geist im vollen Sinne, seiner wahren Wesenheit und ewigen Bestimmung gemäß, in jenem mittleren Gebiete dagegen recht eigentlich „seelisch", sinnlich-geistig, d. h. so, daß beide Faktoren des menschlichen Wesens sich hier am meisten gleichsam die Wage halten.

Diese Betrachtungsweise, wie sie neutestamentlich wirklich begründet ist, erweiset sich nun auch für die wissenschaftliche Verarbeitung in psychologischer wie in ethischer Hinsicht als überaus lehrreich und brauchbar, wie sich später noch mehr zeigen wird, und wir haben nur dahin zu sehen, daß diese organische Mannigfaltigkeit im menschlischen Leben, diese Offenbarungstrinität des geschöpflichen Geistes; wenn man so sagen dürfte, eben nicht zur ontologischen gemacht, vielmehr ihre organische Einheitlichkeit bestimmt festgehalten werde. Die drei Potenzen bestehen nicht neben, sondern in einander, und wenn Geist und Stoff im Tode sich trennen, fällt der letztere als solcher der Verwesung anheim (Gen. 3, 19), der erstere aber geht ungetheilt und ungetrennt in seinen jenseitigen Aufenthaltsort. Während dieses Lebens ist der vom Geiste belebte Stoff mit in dessen Lebensgemeinschaft aufgenommen, aber der eigentliche und normale Einheitspunkt des gesammten menschlichen Wesens und Lebens liegt durchaus im Geiste, d. h. im freien persönlichen und ethischen Selbstbewußtsein und Selbstbestimmen, wie es sich auf Grunde eines gattungsmäßig und individuell gegebenen Lebensinhaltes, der Natur des Einzelnen, vollzieht. Freilich ist der Geist nun nicht von vornherein in dieser vollen Selbstentfaltung vorhanden und wirksam, sondern als endlicher Geist im Leibe, substanziell in die Natur eingesenkt, muß er sich mit und an dieser erst organisch entfalten, bis er zur rechten Ausgeburt in die seinem Wesen und Begriffe entsprechende Gestalt kommt. Und weil er eben endlicher, geschaffener Geist ist, haben wir auch nicht das Recht, ihm insofern eine Priorität und daher eine Art geheimer selbsteigener

Obmacht über die Natur zuzuschreiben, daß wir einen Zustand realer Präexistenz für ihn behaupteten, wie von philosophischer und theologischer Seite öfters geschehen ist. Wir haben dafür in der Schrift nicht nur keinen direkten Anhalt an irgend einer einzelnen Stelle, sondern der sie allenthalben durchdringende Grundbegriff von Schöpfung und Geschöpf, sowie von dem Verhältniß dieses zeitlichen Anfangsstadiums unserer Existenz zu deren künftiger überzeitlicher Vollendung in der Ewigkeit spricht auch indirekt durchaus dagegen. Was wir von diesem Boden aus sagen können — dürfen und müssen — ist nur dies, daß der individuelle geschöpfliche Geist allerdings in der ewigen Bestimmtheit des göttlichen Schöpfergedankens seine ideale Präexistenz oder Präformation habe (Röm. 8, 29; vgl. Ps. 139, 14—17). Diese, aber auch nur sie, entspricht im Unterschiede von der realen Präexistenz des zweiten Adam, als des *λόγος θεὸς* im trinitarischen Leben Gottes, dem Verhältniß, welches zwischen diesem ewigen Urbilde und Grunde alles Geschaffenen und diesem selbst, in seiner geschöpflichen Abbildlichkeit, nach der Schrift besteht. Auch werden wir später sehen, daß jene Annahme einer realen Präexistenz gerade für die Lehre von der Sünde, in deren Interesse sie von theologischer Seite meist gemacht wird, das gewünschte Licht keineswegs gibt, sondern vielmehr nur neue Dunkelheiten bringt. Was den sündigen Zustand der adamitischen Menschheit als solcher betrifft, ist es vielmehr ganz richtig und unleugbare Thatsache, daß die sinnliche Seite des menschlichen Wesens am Anfang des Lebens allein die Priorität hat und das Bestimmende ist, im weiteren Verlaufe der Entwickelung dann mehr die sinnlichgeistige, immer aber wesentlich naturhafte, und darum kommt es eben auf diesem Gebiete nicht zur pneumatischen Vollendung des Menschen nach seiner ursprünglichen Bestimmtheit und seinem wahren Wesen. Erst durch die Wiedergeburt aus dem göttlichen Geiste zum *πνευματικὸς* in Christo wird uns dies zu Theil. Mit der Sünde haben wir es indeß vor der Hand noch nicht zu thun.

Allerdings aber müssen wir auch abgesehen von allen solchen Störungen für die ersten Menschen [1]), und noch mehr für eine reine Nachkommenschaft derselben, wie sie ja an sich hätte vorhanden sein können und sollen, einen solchen Anfangszustand noch unentwickelten Geisteslebens setzen, wo der Geist erst noch als unbewußte Macht in Leib und Seele das eigentlich bildende und leitende Princip ist. Allein auf diesem heiligen Gebiete hat dies auch gar keine Schwierigkeit. Denn mit jener idealen Präformation des geschöpflichen Wesens in Gott nach allen seinen Beziehungen und Zielen ist durch den biblischen Begriff von Gott als Schöpfer und Vater seiner Menschenkinder für deren sündlose Entwickelung ja nothwendig auch dies gegeben, daß sie von Anfang ihres Daseins an von seiner Gemeinschaft getragen und bestimmt sind. Wie der Embryo im Schooße nicht nur der irdischen Mutter, sondern, tiefer be-

---

[1]) Vgl. später §. 29.

trachtet, ebenso im Schooße mütterlich tragender Kraft und Obhut Gottes sich bildet und entwickelt, so ist auch das Kind in dieser geheimnißvollen Macht des göttlichen Waltens verwahret und verschlossen bis auf die Zeit seiner Selbstentfaltung zur geistigen Mündigkeit. Das ist die erste nothwendige Offenbarung des Schöpfergottes in seiner erhaltenden und leitenden Thätigkeit. Bei sündloser Abstammung und Umgebung nun würde — wie davon die „heiligen" Kinder der christlichen Familie und Taufgemeine uns wenigstens eine Ahnung geben — diese Periode, in welcher der Geist selbst noch als naturhafte Potenz auftritt ohne irgend eine Störung jenes Gotteswaltens verlaufen und so würde Leib und Seele unter der verborgenen Obmacht des Geistes in Gott zu dem immer ausgebildeteren Naturorganismus heranreifen, welchen der Geist dann, je mehr er in und an dieser Hülle sich selbst entfaltet und findet, auf die seinem Wesen und seiner Bestimmung entsprechende Weise zu seiner Zeit, wie ein wohlbewahrtes väterliches Erbgut, in Erkennen und Wollen frei in Besitz nimmt, um davon den von Gott geordneten heiligen Gebrauch der Liebe für Gott zu machen. Dies sind nicht bloß leere Hypothesen, sondern Wahrheiten, die nicht nur in den biblischen Grundoffenbarungen ihre sichere Wurzel haben und für die weitere Lehrentwickelung, besonders in christologischer und soteriologischer Hinsicht von Bedeutung sind, sondern zunächst für unseren gegenwärtigen Gesichtspunkt, die Lehre vom Menschen abgesehen von der Sünde, unentbehrlich. Nur von diesem sicheren Boden aus und unter den von hier aus sich ergebenden näheren Bestimmungen können wir mit Zuversicht sagen, daß der Geist, als die Krone des Gottesbildes im Menschen, auch der eigentliche und normale Einheitspunkt in dessen Wesen sei und die wahre, allein ideegemäße Selbsterfassung und Selbstbewegung des Menschen eben diese pneumatische, welche, das gesammte sinnliche und sinnlichgeistige Leben in sich aufnehmend, doch in Allem das Uebersinnliche, wenn auch in verschiedenem Grade der Klarheit und Entfaltung, zum Grunde und Ziele hat und nimmt.

Dieses geistige Lebenscentrum des Menschen nun nennt die Schrift — wie wir schon § 1 betonten — das Herz, weil das leibliche Herz der gottgeordnete sinnliche Typus dasselbe ist, und zwar als Centrum des Blutumlaufs, in welchem die, bei aller Mannigfaltigkeit des leiblichen Organismus einheitliche Lebensgrundlage und Lebensbewegung desselben wenigstens am anschaulichsten sich darstellt, und nach der einen Seite hin auch wirklich beruht. Jene unmittelbare Anschaulichkeit findet bei dem nach der anderen Seite hin ebenso wesentlichen Nervenleben nicht so statt, und daher ist es nicht dieses, sondern das Blut, worin die Schrift von ihrem praktischen Standpunkte aus die wesentliche Bedingung des Leibeslebens aufzeigt: „des Leibes Leben ist im Blut" (Levit. 17, 11). In Folge nun jenes lebendig typischen Verhältnisses zwischen dem leiblichen und geistigen Organismus überhaupt, nennt sie den geistigen Lebensmittelpunkt, den Sitz des persönlichen Lebens, ebenfalls „Herz", und dies Herz ist ihr der Ausgangspunkt aller persönlichen, selbst-

bewußten und selbstthätigen Aeußerung gegebener und gewollter Grundrichtung des individuellen Lebens im Ganzen und Einzelnen, der lebendige Einheitspunkt alles bewußten Lebens in somatischer und psychischer, wie in höchster pneumatischer Beziehung, der Brennpunkt, in welchen alle Lebensbewegungen in diesen drei Gebieten des menschlichen Wesens zusammen- und von wo sie wieder ausgehen. Wir haben bereits in § 1 diesen Begriff in diesem Sinne eingeführt, und werden in den folgenden ethischen Betrachtungen, der Lehre von der Sünde und von der Wiedergeburt, dessen tiefe Bedeutsamkeit immer mehr erkennen. Aber auch auf dem allgemeinen anthropologischen Gebiete und für dessen psychologische Behandlung sollte derselbe nicht so übersehen und durch andere, unbestimmtere und minderberechtigte ersetzt werden, wie gewöhnlich geschieht. Je mehr nicht nur von theologischer, sondern auch von philosophischer Seite der wahre Begriff der lebendigen Persönlichkeit in seiner centralen Bedeutung erkannt und zum Rechte, zur wissenschaftlichen Durchführung, gebracht wird, destomehr wird auch die tiefe biblische Bezeichnung desselben als des Herzens zum Verständniß und zur Anerkennung kommen müssen.

Allerdings ist das Herz dieses Centrum des gesammten menschlichen Wesens wahrhaft und in der gesunden Weise nur dann, wenn es, wie es soll, ethisch-pneumatisch bestimmt ist, ebenso wie auch das physische Herz nur dann wirklich ist, was es dem Organismus sein soll, wenn es selbst gesund und der von ihm getragene Blutumlauf ein freier, normaler ist. Im Zustand der Sünde ist jenes nun nicht der Fall, das Herz des Menschen ist da geistlich krank, weil es unheilig, fleischlich bestimmt ist. Man kann dann vom ethisch praktischen Standpunkte aus, wie manchmal, z. B. von Zinzendorf öfters, geschieht, sagen, der Mensch „habe kein Herz", denn er hat nicht Herz im Sinne der wesentlichen Idee und Bestimmung des Herzens, kein Herz für Gott und die unsichtbare Welt, weil er sich darauf gar nicht oder nur unfrei, knechtlich bezieht. Der Gedanke ist derselbe, wie wenn Judas im Einklang mit der allgemeinen Anschauungsweise des neuen Testamentes von dem natürlichen Menschen als *ψυχικός* oder *σαρκικός* sagt, daß er kein *πνεῦμα* habe (Jud. 19), denn das wirkliche, d. h. seiner Bestimmung gemäß central wirksame *πνεῦμα* ist nichts Anderes, als das pneumatisch bestimmte Herz. In gleichem Sinne kann man, philosophisch ausgedrückt, ebenso sagen, daß der Unwiedergeborne nicht Persönlichkeit habe, d. h. nicht Persönlichkeit im wahren und vollen Sinne sei.

Aber unter anderem Gesichtspunkte kann und muß man in allen drei Beziehungen, wie sie wesentlich in Eines zusammenfallen, neben dem verneinenden wiederum auch das bejahende Urtheil gelten lassen. Schon im Blick auf das ethisch religiöse Gebiet hat der Unwiedergeborne als natürlicher, d. h. noch bekehrungsfähiger, Mensch immerhin Geist, Herz, Persönlichkeit wenigstens als latente Potenz, welche durch die Erneuerung von Oben zur lebendigen Aktualität gebracht werden kann (cf. § 28). Ebenso aber und noch mehr gilt dies beim Blick auf das allgemeine psy-

chologische Leben, wie es den Menschen auch in der Sünde noch immer vom Thiere wesentlich unterscheidet; und hier selbst dann noch, wenn er durch die diabolische Sünde für jene Wiederherstellung seines Wesens in Gott bereits absolut untauglich geworden ist. Hat der Mensch in der Sünde allerdings Geist, Herz, Persönlichkeit im realen Sinne der Idee, entweder aktuell oder principiell, faktisch oder wesentlich nicht, so hat er es dennoch in Beziehung auf den außergöttlich selbstischen Lebenskreis, in den er gebannt ist, zwar tief verkümmert oder verzerrt, aber er hat es doch noch im allgemeinen Sinne des formalen Begriffs. Sein Herz, als Centralsitz des in diesem Sinne persönlichen oder allgemein geistigen Lebens, ist tief depotenzirt, beim natürlichen Sünder in das endliche und sinnliche Lebensgebiet versunken, beim diabolischen zum widergöttlich geistigen Leben wahnsinnig aufgeregt, aber es pulsirt gleichwohl in seiner Weise noch immer sehr lebhaft, wie das kranke physische Herz in analogen abnormen Zuständen des Leibeslebens ebenfalls. Daher müssen wir, wenn wir Ethisches und Metaphysisches bei aller unlöslichen Wesensverbindung beider, doch auch richtig unterscheiden, um beide richtig wieder in gegenseitigen Bezug setzen zu können, auch dem Gefallenen das Herz im metaphysischen oder psychologischen Sinne lassen. Darin liegt dann das Recht, ja die Nothwendigkeit gerade hier, wo wir auf die eingetretene ethische Störung im menschlichen Wesen noch nicht näher einzugehen haben, die oben gegebene allgemeine Definition vom Begriffe des Herzens zu geben und geltend zu machen.

---

§ 28.

Fortsetzung. Die Grundvermögen.

Die geistige Lebensthätigkeit der menschlichen Persönlichkeit von ihrem Mittelpunkte, dem Herzen, aus ist eine dreifache, des Erkennens, Fühlens und Wollens. Der Wille ist ein, wiewohl nur relativ, freier nach der Schrift. Er ist dies zunächst im Sinne der formalen oder Wahlfreiheit, dann aber und hauptsächlich im Sinne der materialen oder ethischen Freiheit, welche beide mit einander stehen und fallen und ein organisches Lebensganze bilden.

Die geistige Thätigkeit des Herzens ist, analog dem schon im leiblichen Gebiet hervortretenden Unterschiede von Sinn, Empfindung und Trieb, die dreifache des Erkenntniß-, Gefühls- und Willens-Vermögens. So im seelischen oder sinnlich geistigen Gebiet, wie im pneumatischen oder rein geistigen, dort nach Unten und Außen, hier nach Oben und Innen gewandt.

Die Erkennißkraft, als die erste und bedingende, in ihrer theils pneumatisch unmittelbaren, theils aber und gewöhnlich auch psychisch vermittelten Gestalt, sofern sie für die religiöse Betrachtung von Bedeutung ist, d. h. in ihrer Beziehung auf das Unsichtbare überhaupt, sowohl das verborgene Wesen des Sichtbaren, als die besonderen Offenbarungen des Unsichtbaren im Sichtbaren, nennt die heilige Schrift νοῦς (Röm. 1, 20; 1 Cor. 2, 16). Allerdings beschränkt sich der Gebrauch dieses Ausdruckes hie und da auch auf die psychisch vermittelte Erkenntnißweise, in den endlichen Vorstellungs- und Denkformen, während jenes innerste, unmittelbare Vernehmen und Schauen des Unsichtbaren im Gegensatz dagegen ἐν πνεύματι geschieht (1 Cor. 14, 15—19). Und diese Unterscheidung ist von der Art, daß die psychologisch-wissenschaftliche Betrachtung des menschlichen Wesens sie nur dankbar annehmen kann und weiter verarbeiten muß. Sie wird mit tiefem Rechte überhaupt als ersten und innersten Grund alles wahrhaftigen Erkennens unsichtbarer Dinge, es sei in oder außer dem Kreise der endlichen Welt, ein unmittelbares geistiges Selbstbezeugen derselben an das menschliche Pneuma setzen, welchem dann ein ebenso unmittelbares „Vernehmen", Innewerden, Wahrnehmen dieses Zeugnisses von dessen Seite entspricht. Dies ist das sogenannte „Gefühl" in religiöser Beziehung, (cf. § 1) besser: die wahre Vernunft. Dieser untergeordnet, als psychische Kräfte des Erkenntnißvermögens, stehen dann die Einbildungskraft und der Verstand, und sie sind es, denen alle weitere vorstellende und vergleichende, begriffliche und urtheilende Verarbeitung und Aneignung des übersinnlichen Inhalts in ihren sinnlichen, d. h. von der endlichen sichtbaren Welt abgezogenen Anschauungs- und Denk-Formen anheimfällt. Wir haben von diesem Verhältniß bereits tiefgreifende Anwendung gemacht in unserer Theorie des christlich gläubigen und christlich wissenschaftlichen Erkennens (cf. § 13) und werden noch vielfältig genöthigt sein, im Einzelnen darauf zurückzugehen. Die tiefe und lebendige Idee von der berechtigten Mannigfaltigkeit christlicher Erkenntnißformen innerhalb der wesentlichen Einheit des ethisch praktischen Glaubensstandpunktes und der durch diesen unmittelbar bedingten Fundamentalwahrheiten zur Seligkeit hat in diesem anthropologischen Satze ihre hauptsächliche und sichere wissenschaftliche Grundlage.

Andererseits aber ist unter dem biblischen, d. h. dem ethischen Gesichtspunkt auch der geistreichste und gebildetste ψυχικὸς als solcher immer wesentlich ein σαρκικός, ein πνεῦμα μὴ ἔχων (cf. 1 Cor. 2, 14; 3, 1 ꝛc.), d. h. er hat Geist im ethischen Sinne höchstens als latente Potenz, aber nicht als wirksames Princip, mithin nicht wirklich. Daher kommt es, daß die Schrift den Begriff und Ausdruck des Psychischen oder Noëtischen in diesem engeren Sinne nicht zu durchgeführter Anwendung auf das Gebiet des gesunden Geisteslebens bringt, während doch an und für sich die gesunde unmittelbar schauende und erfahrende Erkenntniß des πνευματικὸς für dieses Leben, zumal zur Mittheilung nach Außen, der psychischen Vermittelung im obigen Sinne nicht entbehren kann, wenn sie sich selbst lebendig durchbilden und

eine fruchtbringende Wirksamkeit ausüben soll. Aber eben weil dies der Fall ist, kann die theologisch-dogmatische Anthropologie mit der Schrift dabei stehen bleiben, im νοῦς dem weiteren Sinne nach dasjenige Organ theils unmittelbarer, theils vermittelter Erkenntniß geistiger Dinge im Allgemeinen zu finden, welches sowohl dem noch nicht wiedergebornen Menschen, seinem ἔσω ἄνθρωπος nach, d. h. auf Grunde seiner, allerdings wesentlich doch schon pneumatischen, συνείδησις eigen ist (Röm. 7, 22. 23; 1, 20; 2, 14; cf. 7, 14), als auch die Glaubensgnosis des πνευματικὸς im gewöhnlichen Gange trägt. Denn diese ist und bleibt ja hienieden einmal nach Inhalt und Form eine noch nicht völlig adäquate, stückwerkliche und recht eigentlich spiegelhafte, das Unsichtbare nur in seinem in die Sichtbarkeit geworfenen Spiegelbilde erfassend. Sie ist eine Schwester oder Tochter des Glaubens, deren relatives „Nichtsehen" nur ganz ausnahmsweise von jenen einzelnen Momenten ekstatischen Schauens in der „Vision", und selbst da noch nicht wirklich und vollständig, durchbrochen wird, bis in der jenseitigen Vollendung des verklärten Zustandes erst das eigentliche und vollkommene pneumatische Schauen, die volle Wesenserkenntniß des Geistes und der Liebe, beide, diese πίστις und diese γνῶσις, sammt der noch unfreien Vision, aufheben wird. Und wir dürfen nicht sagen, daß dies nur Folge der Sünde sei, sondern wie es eben auch in dem evangelisch erneuerten Leben so besteht, war im Wesentlichen ohne Zweifel von vornherein ein solches Fortschrittsverhältniß für das Erkennen des Menschen von Gott geordnet, wie für seine gesammte Lebensentwickelung überhaupt. Was Paulus in Beziehung auf die Leiblichkeit sagte (1 Cor. 15, 45 ꝛc.), gilt auch in weiterer Beziehung, vom gesammten sinnlich bedingten geistigen Leben, wenn gleich in beiderlei Beziehung der Fortschritt zur Verklärung natürlich ohne die Sünde ein sehr anderer, leichter und lichter gewesen sein würde.

Diesem Erkenntnißvermögen entspricht nun selbstverständlich ein Gefühlsvermögen, aber dasselbe tritt in der Schrift in seiner Besonderheit nicht eben hervor. Der Begriff des Gefühls ist überhaupt der alten Welt weniger eigen und geläufig, als der germanischen. Setzten doch die Lateiner das nüchterne memoria neben intellectus und voluntas. Aber an sich hat die Schrift nichts mit dieser dürftigen heidnischen Psychologie gemein, deren traditionelle Bewahrung der lateinischen Kirche wohl in mehr als einer Hinsicht nur zu verderblich geworden ist. Vielmehr fehlt das Moment des Gefühls der Sache nach in der heiligen Schrift so wenig, als im Alterthum überhaupt, indem die hebräische und danach die biblische Anschauung, auch im neuen Testamente, theils schon in den Begriff des Erkennens den des Liebens vielfältig einschließt, von der richtigen und tiefen Einsicht ausgehend, daß nur das mit Wohlgefallen und Liebe Betrachtete wahrhaft erkannt, lebendig durchschaut und verstanden werden kann (cf. יָדַע von der geschlechtlichen Liebe Gen. 4, 1 ꝛc., geistig: Deut. 34, 10; Ps. 31, 8; Amos 3, 2; Joh. 16, 3; 17, 3; 1 Joh. 3, 6; 4, 6; Tit. 1, 16; 1 Cor. 16, 18; 8, 2. 3; 2 Cor. 4, 6).

Anderentheils braucht sie den an sich umfassenderen, centralen Ausdruck Herz oft gerade für die tiefsten Empfindungen, weil in diesen allerdings schon alle Keime des Begehrens, Wollens, Handelns liegen und die innerste Stellung der Person zu ihrem primären und ungetrübtesten Ausdruck kommt durch die Art wie sie, von irgend einem Objekte berührt, empfindet (Ps. 13, 6; 33, 21; 55, 5; 51, 19 und öfter. Deut. 6, 5; Jos. 24, 23; Jud. 16, 15; Lev. 19, 17; Joh. 16, 6. 22; 2 Cor. 6, 11. 12; 2, 4 und öfter). Die Schrift läßt, mit einem Wort, das Gefühl als einzelnes Seelenvermögen nicht hervortreten, faßt aber dafür das Erkennen und das Wollen um so mehr gefühlvoll, d. h. beide in ihrer Lebendigkeit und Ursprünglichkeit als unmittelbare individuell persönliche Thätigkeiten, was zumal gerade für ihr Gebiet, das ethische, von so tiefer Wahrheit und großer Bedeutung ist.

Insonderheit ist es, dem praktischen Grundkarakter der Schrift gemäß, die zweite Verbindung von Begriffen, von Empfindung und Wollen, welche am meisten hervortritt (Gen. 6, 5; Ps. 20, 5; 37,4; 51,12; Prov. 16, 1. 5; Jerem. 23, 16. 17; Matth. 15, 19; 12, 34 ꝛc.; Acta 5, 3. 4; 1 Petri 3, 4); ein Wollen, nicht durch Reflexion von Außen herein mechanisch bewirkt, sondern im Innersten wurzelnd und dasselbe offenbarend, Ausdruck der persönlichen Grundrichtung, nach der ethische Werth und das Wesen der Person sich entscheidet, und welche daher mit Recht den Hauptpunkt für die biblische Betrachtung und Würdigung des Menschen überhaupt ausmacht.

Auch bei diesem Seelenvermögen nun steht die Richtung nach Unten und Außen und die nach Oben und Innen nebeneinander und beide so lang im richtigen Verhältniß, als jene dieser untergeordnet, oder vielmehr in sie aufgenommen, von ihr getragen und bestimmt ist. Alles Gefallen und Wirken der Seele an der sichtbaren Welt und deren Gütern soll nur im seligen und heiligen Liebesgehorsam des Geistes Grund und Ziel haben, in der Gemeinschaft mit Gott, und darum auch von Ihm allein Kraft und Bestimmung nehmen. Dann ist dies irdische Leben dem Menschen die Schule auf ein verklärtes, in welchem, wie seine eigene Natur, so auch die ihn umgebende Schöpfung zu umfassender pneumatischer Herrlichkeit umgestaltet sein wird, und wir müssen auch hier wiederholen, daß ein solches Entwickelungsverhältniß gewiß auch ohne den Eintritt der Sünde hätte stattfinden sollen und können, wenn auch in anderer Weise, als jetzt in Christo.

Unter diesem Gesichtspunkt des kindlichen freien Liebesgehorsams tritt dann ein Problem bei dieser Seite des menschlichen Wesens, dem Willensvermögen, ganz zurück, welches dagegen in der Wirklichkeit, in Folge der Störung dieser Kindesstellung des Menschen zu Gott, dieser Bestimmtheit der Natur durch den Geist, nur allzusehr in den Vordergrund getreten ist und daher hier einer näheren Erörterung bedarf. Es ist der Begriff der Freiheit des menschlichen Wollens, als eines un-

veräußerlichen Momentes im gottesbildlichen Wesen des Menschen, auf welches wir von theologischer Seite bereits in § 26 geführt wurden.

Ist es ein wesentliches Merkmal Gottes, als des absoluten persönlichen Geistes, der absolut-freie, sich selbst ausschließlich und allein Bestimmende zu sein (cf. § 23), so ist es nothwendig dem menschlichen Wesen in seiner Gottesbildlichkeit eigen, ein relativ freies, sich selbst bestimmendes zu sein. Dies ist es ja, was den Menschen als persönliches mit Selbstbewußtsein und Selbstbestimmung begabtes Wesen zuletzt allein von der Natur unterscheidet, in deren Gebiet zwar an dem Thierreich, im Vergleich mit der Pflanzenwelt und den unorganischen Stoffen, ein Analogon dieser Eigenschaft vorkommt, die aber im letzten Grunde doch wesentlich gebannt bleibt in die Fesseln der physischen Nothwendigkeit und des Instinktes. Die willkürliche Bewegung und das dunkle Seelenleben der Thiere ist nur eine Realweissagung, ein Typus auf dies königliche Vorrecht des Menschen als der Krone und des Herren der übrigen Schöpfung. Und eben dies ist es nach der anderen Seite, was den Menschen allein fähig macht, in Gemeinschaft mit Gott zu treten, Gegenstand wirklich persönlicher Liebe von Gottes Seite zu sein und ihn ebenso wieder zu lieben. Liebe ist nicht ohne Geist, der Geist, d. h. aber selbstbewußte, freie Persönlichkeit, die Bedingung der Liebe als aktiver, wie als passiver.

Freiheit in diesem Sinne ist zunächst eine solche Fähigkeit zur Selbstbestimmung, welche ein formales auch anders Können in sich schließt, die Fähigkeit, dem eigenen Leben und Handeln einen Inhalt, eine Richtung zu geben, welche von nichts außerhalb des eigenen Inneren Liegendem auf mechanische, zwingende Weise bestimmt wird. Sie wird nicht mit Unrecht als Wahlfreiheit bezeichnet, oder damit man nicht meine, es gehöre zu ihrem Wesen, in jedem Falle ein schwankendes Wählen zwischen Für und Wider herbeizuführen, noch besser als die formale Freiheit. Daß der Mensch eine solche besitze, ist unmittelbare Aussage des innersten persönlichen Selbstbewußtseins eines Jeden, sowohl in Beziehung auf das äußere und niedere, als in Beziehung auf das innere und höhere Leben. Es ist daher auch weit überwiegend die gewöhnliche Voraussetzung sowohl im populären, als im wissenschaftlichen Leben und Denken. Zu gleicher Zeit aber tritt schon dem natürlichen Denken als solchem bei einiger Ausdehnung der Reflexion die Instanz von der göttlichen Allmacht, der Begriff des höchsten, absoluten Wesens überhaupt, von der anderen Seite her nahe, und daraus erwächst dann gerade auf philosophischem Gebiete, vermittelst einseitiger Consequenzen aus der letztgenannten Wahrheit, ein pantheistisch mechanischer Determinismus. Derselbe findet aber auch auf Seiten des populären Bewußtseins sein ungesuchtes Analogon in gewissen, meistens mehr vereinzelten, oft aber auch schon erstarkten fatalistischen Anschauungen, mit welchen jenes unmittelbare Freiheitsbewußtsein dann gewöhnlich auf sehr unvermittelte Weise zusammen geht. Dem christlichen Denken nun legt noch in besonderer Weise die Erkenntniß von der faktischen Unfreiheit des natürlichen Menschen in Be-

zug auf das Gute den Zweifel an seiner Freiheit überhaupt, wenigstens im jetzigen gefallenen Zustande, nahe, so daß die Freiheit in der That nicht eigentlich mehr als integrirendes Moment des menschlichen Wesens anerkannt wird. Seit dem gewaltigen Schritte des Augustin von seinen früheren, den morgenländisch-hellenischen noch verwandteren Ueberzeugungen zu den späteren, antipelagianischen, d. h. bei ihm im Wesentlichen deterministischen, ist es eine Eigenthümlichkeit vieler tieferen Geister des Mittelalters in kirchlichen und unkirchlichen Kreisen, aber noch mehr und am allerschärfsten der hauptsächlichen Zeugen der Reformation eines Luther, Calvin, und selbst Melanchthons am Anfang, daß sie wie ihr großer Meister den irreligiösen Pelagianismus, welcher sich auf das liberum arbitrium steift, nur überwinden zu können meinen um den Preis der Behauptung eines servum arbitrium gerade in der entscheidenden ethischen Beziehung, neben welchem der „etlichermaßen freie Wille", wie er dem Menschen in äußeren Dingen noch zugestanden wird, in der That gar keine Bedeutung hat. Und dies ist noch heut, oder heut wieder, die Ueberzeugung so Vieler. Eine Hauptursache davon ist diese, daß die heilige Schrift allerdings vom Menschen weder vor noch nach dem Falle gerade mit diesem Worte aussagt, daß er Freiheit im oben bezeichneten Sinne besitze. Im Gegentheil scheint sie dieselbe hie und da vielmehr bestimmt zu leugnen und da wo sie ihrerseits, wie im neuen Testament, von einer ethischen Freiheit redet, meint sie mit diesem Ausdrucke meist etwas wesentlich Anderes, nämlich ein ungehindertes und ungetheiltes Leben im Liebesgehorsam gegen Gott, wie wir es vorher als den dem Wesen und der Bestimmung des Menschen allerdings allein entsprechenden Zustand bezeichnet haben (Joh. 8, 31 ꝛc.; Röm. 8, 21; 1 Petr. 2, 16; Jac. 1, 25; 2, 12).

Vollkommen wahr ist nun, daß erst in diesem zweiten, biblischen Sinne die Idee der Freiheit zu ihrer realen Erfüllung kommt, gerade wie die parallele Idee des Geistes, der Persönlichkeit, erst durch die der Liebe sich vollendet. Nicht das bloße Können der formalen Freiheit ist die wahrhaftige Herrlichkeit und Seligkeit des persönlichen Geistes, wie bei Gott nicht, dessen Freiheit eben darum die absolute ist, weil sie mit der selbstgesetzten Nothwendigkeit des Wahren und des Guten, mit der heiligen Liebe, absolut eines ist, ebenso auch mutatis mutandis beim Menschen nicht, der nach Gottes Bilde geschaffen ist. Und bei ihm noch weniger, müssen wir hinzusetzen, weil eben sein Wesen ein geschöpfliches, bedingtes, nach der einen Seite hin durchaus von Obenher gegebenes und bestimmtes ist. Diesen gottgegebenen Grundbestimmungen seines gattungsmäßigen und individuellen Wesens unverwehrt und ungestört, aber auch ungezwungen, mit innerlich selbstbestimmender Einstimmung oder kindlich einstimmender Selbstbestimmung folgen und nachleben zu können, um so das gottgeordnete Ziel der Entwickelung und Vollendung nach seinem Maße zu erreichen, das und nur das ist die wahre, die lebendig er-

füllte Freiheit des Geschöpfes, welche man mit Recht als die materiale, oder reale, im Unterschiede von jener formalen bezeichnet hat.

Auch besitzt der Mensch als Geschöpf und als sinnlich-geistiges Wesen die formale Freiheit wirklich nur in durchaus beschränktem Sinne, wie wir uns dies bereits ausgesprochen haben (§ 26). Gott hat ihr bestimmte Schranken gesetzt theils schon auf dem rein naturhaften Lebensgebiete, durch die individuelle physische und psychische Begabung des Einzelnen und die allgemeinen Lebens- und Entwickelungsgesetze in dieser Beziehung, anderentheils auf dem ethischen Gebiete durch das heilige Grundgesetz, welchem kein Mensch sich zu entziehen vermag, daß er allerdings zwischen Gehorsam und Ungehorsam die Wahl, aber die Folge und Strafe des letzteren nachher nicht mehr in der Gewalt hat (Gen. 3; Deut. 28; Röm. 8, 13; Gal. 6, 7. 8). Kurz, der Mensch ist und bleibt, als Geschöpf, seinem Wesen nach auf sehr bestimmte Weise abhängig und besitzt die formale Freiheit, wie gesagt, durchaus nur als relative.

Bei alle dem aber muß, ob auch in dieser rücksichtlich ihres Umfanges vielfach beschränkten Gestalt, die formale Freiheit doch ihrem innersten Wesen nach der anderen, realen, als stetes prius zu Grunde liegen bleiben, wenn nicht die letztere in mechanische Nothwendigkeit verkehrt und damit der Mensch von seiner specifisch gottesbildlichen Stellung über der Natur wesentlich auf die Stufe der letzteren herabgedrückt werden soll. Dies fordert gebieterisch der vorher berührte organische Wesenszusammenhang von Geist und Liebe, wonach eine wirklich ethische reale Freiheit, d. h. freie Selbsthingebung heiliger Liebe absolut nicht anders statt finden kann, als unter Voraussetzung jener, wenigstens im centralen, wesentlichen Sinne freien Selbstherrlichkeit des persönlichen Geistes. Und dabei ist wohl zu beachten, daß das neue Testament, obwohl es von der formalen Freiheit nicht direkt, mit diesem Ausdrucke, redet, denselben doch neben den Stellen, in welchen er deutlich die reale Freiheit bezeichnet, in anderen auch so braucht, daß wenigstens erhellt, wie auch Paulus den Begriff der Unabhängigkeit von irgend einer äußeren Macht mit dem der Freiheit verbindet (vgl. Röm. 6, 20. 22; 1 Cor. 8, 9; 9, 1. 19; Gal. 5, 1. 13). Auch bei diesem, dem germanischen und modernen Bewußtsein so tief eingegründeten Begriffe also gilt, ähnlich wie bei dem verwandten des Gefühls, daß die heilige Schrift, wenn auch nicht dem herrschenden Sprachgebrauche, so doch der Sache nach denselben kennt und anerkennt.

Die soeben hervorgehobene tiefe Bedeutung des Begriffes der formalen Freiheit will nun auch, gerade für unseren gegenwärtigen allgemein anthropologischen Gesichtspunkt, jene vorher erwähnte augustinisch kirchliche Lehrweise durchaus nicht leugnen. Sie erkennt dem Menschen als persönlichem Geschöpfe auch in ethischer Beziehung die formale Freiheit zu, zunächst für den Urstand, dann aber auch, wenigstens auf lutherischer Seite, für den Stand der Gnade, also für den ursprünglichen und wiederhergestellten Stand der Gesundheit des menschlichen Wesens. Ja auch für den gefallenen

Zustand selbst leugnet sie dieselbe nicht ganz in außerethischer, rein metaphysischer, niederer und höherer Beziehung. Damit ist ausgesprochen, daß auch vom strengsten kirchlichen Standpunkte aus die formale Freiheit als grundwesentlicher Bestandtheil der menschlichen Natur müsse betrachtet werden, und die entgegengesetzte Meinung, sowohl als theologische im supralapsarischen, wie als philosophische in den deterministischen Systemen, hat niemals allgemeinere Geltung in der Kirche erlangen können. Wir unsererseits haben, unter Anerkennung der oft zu sehr übersehenen Wahrheitsmomente, welche auch in diesen Anschauungen liegen, diesen Standpunkt als solchen gleichwohl principiell abgewiesen (§ 26 cf. 38). Und gerade weil wir uns sagen mußten, daß die andere in Schrift und Gewissen sicher begründete Ueberzeugung zufolge der Natur des Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen allerdings wesentlich Glaubensgegenstand sei und bleibe, konnten wir die hier einschlagenden Fragen über die göttliche Präscienz und Prädestination, oder Allwissenheit und Allmacht im Verhältniß zur geschöpflichen Freiheit, nach gegebenen nothwendigen Bestimmungen über die beiderseitigen wesentlichen Grenzen, im Uebrigen zuversichtlich auf sich beruhen lassen. Jeder Versuch, auf diesem Gebiete vollständig erschöpfende Bestimmungen und stringente Beweise zu geben, muß vergeblich bleiben, und von wie üblen Folgen eine Täuschung hierüber ist, wird unmittelbar klar, wenn auch ein so ausgezeichneter neuerer Dogmatiker, wie Martensen, um nur die geschöpfliche Freiheit zu retten, sich zuletzt nicht scheut, die Präscienz Gottes, also vollends seine Alles einheitlich umfassende und vorsehungsmäßig ordnende Macht — Prädestination im weiteren Sinne — lieber aufzuopfern. Damit fällt nicht nur die gesammte schriftmäßige Weissagungs-Oekonomie Gottes, im verbalen und realen Sinne, sondern es wird auch für das Denken der Gesichtspunkt auf fundamentale Weise verrückt. Wir haben in dieser Beziehung hier nichts Neues hinzuzufügen, sondern nur die Resultate der theologischen Betrachtung auf unserem correlaten anthropologischen Gebiete zu bestätigen.

Dagegen müssen wir im Vorausblick auf die ethischen Fragen, welche uns von nun an, schon in dem noch übrigen Theil der Anthropologie und sodann in der Soteriologie beschäftigen werden, gegenüber der vorhin erwähnten augustinisch-kirchlichen Anschauungsweise hier dies hervorheben, daß sie mit sich selbst in Widerspruch tritt, wenn sie zwar im Allgemeinen die relative formale Freiheit des Menschen als Bestandtheil seines Wesens anerkennt, dann aber für den gefallenen Zustand dieselbe nach der ethischen Seite hin absolut leugnet. Ohne den näheren Ausführungen in der Lehre von der Sünde vorgreifen zu wollen, muß doch schon hier bemerkt werden, daß darin eine innere Zerreißung der metaphysischen Grundbestimmtheit des menschlichen Wesens liegt, welche nur die Folge ist von jener Confundirung des ethischen und metaphysischen Gebietes überhaupt, gegen welche wir uns schon im vorigen Paragraphen erklärt haben. Bildet die formale Freiheit einmal ein wesentliches Moment in der metaphysischen Ausstattung des Menschen, so muß er dieselbe, soll

er anders noch wesentlich Mensch sein [1]), zu aller Zeit, also auch im gefallenen, aber noch wiederherstellungsfähigen, im „natürlichen" Zustande noch irgendwie besitzen, und eben nicht bloß in Bezug auf niedere und äußere Dinge, welche für seine ewige Persönlichkeit gar keine Bedeutung haben, sondern gerade auch in der höchsten, zuletzt allein entscheidenden, ethischen Beziehung. Ohne allen Zweifel nöthigt uns der früher ebenfalls erkannte innige organische Zusammenhang zwischen dem Metaphysischen und Ethischen, vollkommen anzuerkennen, daß durch die thatsächliche ethische Zerrüttung des Menschen auch seine metaphysische Ausstattung wesentlich gelitten haben muß. Mit dem Verlust der realen Freiheit in Folge des Mißbrauchs der formalen ist auch diese auf entscheidende Weise und bleibend gestört. Wir haben in diesem Sinne schon früher ausgesprochen, daß der gefallene Mensch mit der Liebe auch den Geist in seiner wahren Gestalt und Kraft verloren habe, seine Persönlichkeit und sein Begriff von derselben nothwendig verkrüppelte seien, und am allermeisten muß sich das ja in Bezug auf seine ethische Aufgabe bekunden, zu deren Lösung ihm Licht und Kraft durchaus gebrechen. Aber man darf nun doch nicht behaupten, daß der Mensch als natürlicher, der adamitische Sünder als solcher, auf dem naturhaften Wege der Vererbung und geschichtlichen Beeinflussung, der den Einzelnen dazu macht, auch die Fähigkeit überhaupt, Böses oder Gutes zu wollen — mögen seine Begriffe von dem letzteren oft noch so verwirrt und ihm die Kraft zur Verwirklichung seiner Erkenntniß und seines Wollens noch so sehr verschlossen sein — absolut verloren habe. Freilich kann ja wahrhaft ethisch Gutes auch nur im Wollen nach dem Grundverhältniß des Schöpfers zum Geschöpfe, Gottes zum Menschen, in diesem absolut nur entstehen unter Voraussetzung und in Kraft seiner Gemeinschaft mit Gott. Nur so ist die formale Freiheit das wahre, organisch-homogene Prius der realen. Dies ist die Wahrheit, welche das augustinisch-reformatorische Dogma eigentlich im Auge hat, an deren Rettung es Alles setzt. Aber es schlägt nicht den rechten Weg zu diesem Ziele ein und behauptet in Bezug auf die ethische Unfreiheit zu viel, weil es zuerst zu viel behauptet hat hinsichtlich der Folgen der adamitischen Sünde für jenes Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen. Denn von diesem gilt ganz dasselbe, daß es nämlich unmöglich auf jenem rein naturhaften Wege absolut sollte zerrissen oder in das reine Gegenüber umgeschlagen sein. Wir werden später sehen, daß dies auch nach der Schrift wie nach der

---

[1]) Nämlich der erwachsene und vernünftige Mensch, in welchem der Begriff desselben erst zu seiner — irdisch metaphysischen — Ausgestaltung kommt. Das kleine Kind wie der Geisteskranke stehen, obwohl in sehr verschiedener Weise, für die Zeit ihrer Unmündigkeit anders. Im höheren, idealen Sinne sagen wir von unserem Standpunkte aus vergleichungsweise allerdings auch und mit allem Nachdruck, daß der gefallene, natürliche Mensch nicht Mensch im vollen Sinne sei, sondern eben dem Kinde oder Gestörten ähnlich, aber gerade darum machen wir auch für diesen Zustand als solchen nicht den Vollbegriff der persönlichen ethischen Verantwortlichkeit geltend. Dies ist hier der entscheidende Punkt. Vgl. später das Nähere.

Erfahrung wirklich nicht der Fall ist. Vielmehr ist der Verlust der Persönlichkeit mit ihrer Freiheit und der freien Gottesgemeinschaft bei aller Trennung in Folge der Sünde, soweit der adamitische Naturzusammenhang reicht, immer nur noch ein vorläufig faktischer, relativer. Die Fähigkeit Gutes zu wollen kann also in Ansehung des wahren Guten faktisch bis zur latenten Potenz deprimirt sein, welche nur durch Gottes Gnadenwirkungen zur Aktivität gebracht wird, und das ist sie wirklich, aber der Sünder muß sie doch insoweit noch immer haben, daß er, von diesem Licht- und Lebensstrahl getroffen, zu demselben sich nun frei, entweder positiv oder negativ, zu verhalten vermag, und das nicht erst dem höchsten Lebenslichte des Evangeliums, sondern jedem Momente göttlicher Licht- und Kraftdarbietung gegenüber, soweit solche auch auf den vorbereitenden geschichtlichen Stufen schon stattfinden kann und wirklich stattfindet. Sonst würde der Mensch außer dem Bereich des Evangeliums durchweg entweder als Teufel oder als Thier („lapis s. truncus, immo pejor illis") erscheinen, was nach Schrift und Erfahrung nicht der Fall ist, und der Uebergang aus diesem Zustande absoluten Todes zum Leben in Christo könnte nur als Wunder im eigentlichen, d. h. aber hier im schlechten magisch mechanischen, Sinne gefaßt werden, was ebensosehr beiden genannten Instanzen widerstreitet, wie dem unveräußerlichen Grundbegriffe des Menschen als ethischer Persönlichkeit, welcher mit dem strengsten Antipelagianismus an und für sich ebensowenig unverträglich ist, als er durch den augustinischen, wie er geschichtlich vorliegt, allerdings verletzt wird (vgl. das Nähere im § 34).

---

§ 29.

Der paradiesische Urstand.

Der ursprüngliche Zustand des Menschen in ethischer Hinsicht hat sein Wesen darin, daß demselben eine lebenskräftig wirksame Anlage, ja ein realer gottgesetzter Anfang zu allseitiger gottesbildlicher Entwickelung von vornherein gegeben war, nicht aber eine vollendete Heiligkeit, welche erst das Ziel selbstbewußter und freier Entwickelung sein konnte und sollte. Dem entsprechend haben wir uns auch die äußere Lage und Umgebung des Menschen zu denken, von aller Störung des Lebens frei, aber zu weiterer Entwickelung fähig und bestimmt.

Die Schrift sagt vom Menschen, wie von allen Werken Gottes nach der Schöpfung, daß er gut war, und wir haben bei der bisherigen Betrachtung des Wesens des Menschen, hauptsächlich nach der metaphysischen Seite hin, die Grenzen dieses Begriffes, soweit dies möglich war, inne

gehalten. Gehen wir nun näher auf die ethische Frage ein, und gilt es da zunächst das Eigenthümliche gerade dieser urständlichen Güte, wie sie im Paradiese stattfand, zu bestimmen, so können wir von dieser nach unseren bisherigen Resultaten keine andere Bestimmung geben als die oben vorangestellte: daß dieselbe eine lebenskräftige, wirksame Anlage, somit aber wesentlich schon ein realer, gottgesetzter Anfang war zu allseitiger gottesbildlicher, also auch gottwohlgefälliger, heiliger Entwickelung, ein lebens- und bildungskräftiger Anfangszustand, in welchem alle Momente des menschlichen Wesens keimhaft vorhanden und in urbildlicher Harmonie der Gebiete wie der Vermögen mit einander verbunden waren.

So viel muß gesagt werden, — das ist unser erster Satz — wenn wirklich der Mensch gut war, wie die Schrift bezeugt und nothwendig behauptet werden muß, sofern er aus Gottes Hand unmittelbar hervorgegangen war. Es gehört durchaus dem Standpunkt heidnischer, d. h. zuletzt, sei es in atheistischer, sei es in pantheistischer Färbung, immer naturalistischer Denkweise an, wenn der Urstand angesehen wird als noch mit wesentlicher Unvollkommenheit, d. h. irgend welcher inneren Unordnung oder Unreinheit behaftet. Einer Anthropologie, die von dem naturhaften Begriffe des Autochthonen oder gar von der unmittelbaren Vorstufe zum menschlichen Wesen im Affengeschlecht ihren Ausgang nimmt, mag es angemessen sein, den Menschen am Anfang als beinahe noch bloß sinnliches Wesen zu denken, so daß der Geist, irgend einmal und irgendwie aus seinem Schlummer geweckt, erst durch einen Kampf sich die Herrschaft über dies Chaos sinnlicher, materieller und eigensüchtiger, Triebe habe erringen sollen und müssen. Dies ist die unmittelbare Parallele und Consequenz des heidnischen Begriffes von der Entstehung der Welt als *κόσμος* aus dem makrokosmischen Chaos unorganisirten Stoffes. Durch den biblischen Gottes- und Schöpfungsbegriff ist der Weg zu allen solchen Vorstellungen ein für allemal abgeschnitten. Dasselbe gilt aber auch im Blick auf den biblischen Begriff des Erlösungswerkes. Denn es erhellt leicht, daß ein solcher Standpunkt mit dem oben bezeichneten theologischen oder religiösen Irrthum unvermeidlich auch den ethischen verbindet, daß der Begriff der Sünde, das Zeugniß der Schrift und des Gewissens von derselben, dadurch aufgehoben wird. Mag das, was man dann noch Sünde nennt, entweder nach antiker Anschauungsweise in die Sinnlichkeit, die Materie als solche, und die ethische Aufgabe in eine stoische Abtödtung derselben gesetzt werden, oder nach modern-philosophischer Weise — wie bei Hegel und Schleiermacher — in den noch ungeordneten Zustand der sinnlichen Lebenssphäre gegenüber dem höheren vernünftigen und sittlichen Princip des Geistes, so daß die Aufgabe nur in der Herstellung eines geistig bestimmten, ob auch sonst sinnlich-geistigen, Mikrokosmos besteht, immer ist der wesentliche Begriff des Bösen, der Sünde als eines persönlichen Verhaltens mit anhaftender Verantwortlichkeit oder Schuld in irgend welchem Sinne aufgehoben. Damit ist aber das tiefste Fundament der biblischen Lehre untergraben und der Kern der ganzen Offenbarung alten und neuen Testamentes, die Idee der Erlösung,

oder doch die der Versöhnung in dem Sinne, wie die Schrift sie versteht, beseitigt. War der Erstgeschaffene nicht wirklich gut, so ist das Böse nicht sein, sondern Gottes und damit beides, Gottesbewußtsein und Gewissen, die Grundpfeiler alles religiösen und sittlichen Lebens und Denkens, die einzigen sicheren Anknüpfungspunkte im menschlichen Wesen für die Offenbarung, der Mutterschooß alles Glaubens im wahren Sinne des Wortes, vernichtet.

Es ist daher auch die einstimmige Lehre der Kirche, wie der altchristlichen so auch der evangelischen, daß der Mensch im Urstande gut war. Auch die mittelalterliche Kirche lehrt dies und die römisch-katholische noch heut. Doch hat diese, nach dem Vorgange wenigstens der meisten Scholastiker, diesen Begriff insofern nicht rein bewahrt, als sie unterscheidet zwischen einer sittlich indifferenten Natur des Menschen an sich und einem von dieser schon anfangs zu unterscheidenden donum superadditum der justitia originalis. Die Wahrheit in jener Unterscheidung einer metaphysischen und einer ethischen Seite in der Gottesbildlichkeit haben wir oben anerkannt, aber ebenso auch bezeugt, wie beide freilich so mechanisch nicht gesondert werden dürfen. In dieser unorganischen äußerlichen Auffassung liegt vielmehr schon der Grund zu der nicht besseren Auffassung der Wiederherstellung des gefallenen Menschen, wie wir sie auf soteriologischem Gebiet an der römischen Lehre werden tadeln müssen. In anderer Weise dagegen irre leitend wird von Bellarmin jener Begriff der pura naturalia ausgebeutet, wenn er sagt, daß in ihnen doch bereits ein verborgener Zwiespalt zwischen Geist und Fleisch gegeben gewesen sei, welcher durch das donum superadditum nur velut aureo freno gefesselt war. In der Wirklichkeit aber reichen sich beide Abwege dann die Hände, wie sich darin zeigt, daß die römische Kirche die concupiscentia — des Fleisches gegen den Geist — auch im Wiedergeborenen für sittlich indifferent erklärt.[1])

Allerdings scheint eine solche Trennung zwischen der metaphysischen Grundlage des menschlichen Wesens und seiner ethischen Vollendung ganz unentbehrlich, wenn die letztere schon im Urstande als vollständig vorhanden gedacht, die ursprüngliche Güte des Menschen als eine justitia perfecta bestimmt wird. Denn wenn dieselbe nun doch durch den Sündenfall verloren ist, so erscheint die menschliche Natur, ohne jene Reservation, als in ihren wesentlichen Grundzügen zerstört und der Mensch in keiner Weise mehr als Mensch. Dieser hohen Auffassung von der justitia originalis huldigt aber die protestantische Kirche beider Theile ursprünglich[2]) und läßt gleichwohl dieselbe durch den Fall so gänzlich verloren gehen,

---

[1]) Das Tridentinum ist in dem Allen noch besonnen und gemäßigt genug (v. Sess. V), der Cat. Romanus geht schon weiter (cf. I, 2, quaest. 18). Vgl. auch die Confutatio I, 2 und Möhlers Symbolik I, § 1. 2.

[2]) Vgl. die Apol. A. C. 1 und Melanchthon loci (ed. 1558) de peccato originis, p. 107). Die Reformatoren brauchen nicht gerade den Ausdruck j. perfecta, aber sie unterscheiden eben auch nicht in dem Sinne, wie wir fordern müssen.

daß die Sünde fortan, zwar nicht die Natur, Substanz — diese Uebertreibung des Flacius hat die lutherische und reformirte Kirche abgewiesen — aber doch immer „andere Natur", total und absolut, d. h. nicht nur extensiv sondern auch intensiv vollmächtig herrschender Grundtrieb des Menschen ist. Dadurch wird denn freilich, wie bemerkt, das Wesen des Menschen als solches entscheidend verletzt, indem auf das persönliche Wesen ein naturhaftes Verhältniß, wie das der Fortpflanzung, so angewendet wird, daß seine Persönlichkeit dadurch gänzlich aufgehoben erscheint, und in ethischer Hinsicht wird der aus dem ersten Sündenfalle hervorgehende Zustand seinem Begriffe nach zu einem formell thierhaften, wesentlich teuflischen, so daß die Erlösung aus demselben rechtlich eigentlich gar nicht und faktisch nur als ein absolutes Wunder, eine Neuschaffung im strengen Sinne zu begreifen ist. Dem gegenüber scheint die katholische Lehre leicht im Vortheil zu sein. In der That aber ist diese ganze Fassung der urständlichen Güte als einer justitia perfecta eine durchaus nicht richtige und schriftgemäße, und in diesem Sinne gilt unser zweiter Satz: daß nur so viel, als oben geschehen, und nicht mehr von jenem Anfangszustande dürfe ausgesagt werden.

Die justitia perfecta — vollendete Heiligkeit — ist nach unseren obigen Resultaten im Einklang mit dem neuen Testamente eines mit der realen Freiheit und ruht also, wie diese, auf einem selbstbewußten Zustande oder fortwährenden Akte freier Selbstbestimmung, auf dem rechten Gebrauch der formalen Freiheit. Das könnte gerade in Betreff des ersten Menschen vor dem Falle am wenigsten bestritten werden. Allerdings besteht nun diese richtige Selbstbestimmung für den Menschen als Geschöpf in nichts Anderem, als in der bewußten freudigen Einstimmung in das vom Schöpfer in ihm und für ihn Gegebene und Gesetzte, aber sie kann eben darum nicht mit diesem zusammenfallen, d. h. nicht selbst schon etwas — naturartig — Anerschaffenes sein; eine justitia originalis concreata, wie die Form. conc. (Solida decl. Art. I) sie behauptet, kann eo ipso nicht die justitia perfecta sein. Diese, die vollendete Heiligkeit, als das ethische Resultat eines Zusammenwirkens göttlich väterlicher und menschlich kindlicher Freiheit ist das Ziel der zeitlichen Entwickelung, zu welcher der Mensch in diese Welt gesetzt ist, aber eben deshalb nicht Anfangszustand. Sie kann es nicht sein, wie nach dem Grundbegriffe der Persönlichkeit nicht, so auch nicht zufolge der Beschaffenheit des menschlichen Wesens in seiner sonstigen Bestimmtheit, welches theils als geschöpfliches überhaupt, theils und insonderheit als sinnlich geistiges durchaus Entwickelung vom Keime zur Frucht fordert, und eben so wenig nach dem Grundverhältniß des irdisch menschlichen Daseins zum künftigen ewigen, welches so bestimmt auf einen wesentlichen inneren Fortschritt hinweiset. Sie ist es aber auch thatsächlich nicht gewesen nach dem ausdrücklichen und klaren Zeugniß der heiligen Schrift. Als reines Kind und so auch, in ethischer Hinsicht, kinderhaft heilig stellt sie den ersten Menschen dar (Gen. 2, 17), ohne Erkenntniß des Gegensatzes zwischen Gutem und Bösem, also auch

noch ohne wahrhaft persönliche, bewußte und freie Aneignung des ersteren. Und damit stimmt ja auch die ganze sonstige Schilderung von der Erziehung, dem äußeren Zustande, dem Reden und Benehmen der ersten Menschen durchaus überein (Gen. 2, 19. 20. 25; 3, 2—6. 8—10).

Gewiß darf dieselbe nicht dahin gemißdeutet werden, als wäre es ein ebenso Gottes unwürdiges als psychologisch und ethisch widersinniges aequilibrium zwischen Gutem und Bösem, eine leere Indifferenz gewesen, worein der Mensch am Anfange gesetzt wurde. Eine solche Ansicht wäre vielmehr nicht minder verkehrt als die von einem anfänglich geradezu unreinen Zustande, und es muß fest darüber gehalten werden, daß die Mitgabe des Schöpfers — nach unserm ersten Satze — in einer wirklichen positiven guten Anlage, und weil diese eine lebendig wirksame war, auch sofort in einem thatsächlichen Anfang gehorsamen Lebens, in einer vorläufig rechten Grundrichtung bestand. Aber eben so fest müssen wir — nach unserm zweiten Satze — darüber halten, daß diese eben eine noch unbewußte, nicht schon wirklich persönlich angeeignete und daher eine noch leicht zerstörbare war, ohne daß doch durch diese Zerstörung der ethische Zustand dieses Menschen und seiner Nachkommen sofort ein wesentlich diabolischer oder thierischer und die gesammte menschliche Natur ruinirt worden wäre. Der Mensch hatte Geist, aber in noch unentwickelter Gestalt, er konnte darum auch Liebe und Liebesgehorsam haben und hatte beide wirklich, aber ebenfalls nur noch unentwickelt, in kindlich bewußtloser Unschuld, eine integritas, die zur persönlichen sanctitas erst werden sollte und mußte durch frei bestandene Prüfung und Uebung auch gegenüber dem als möglich erkannten Bösen und durch bewußte Aneignung des erkannten Guten. Nicht die mindeste Unordnung in dem Menschen selbst, nach seinem physischen oder psychischen Leben, war vorhanden, welche den Willen zur Lösung des heiligen Abhängigkeitsverhältnisses hätte reizen können, in dem er zu Gott stand, er fühlte sich in keiner Weise Gott gegenüber oder, auch nur der Vorstellung nach, außer Ihm, es waren daher auch keineswegs die „propriae vires“ [1]),

---

[1]) Mel. Apol. I: propriis viribus posse diligere Deum super omnia ..... quid aliud est quam habere justitiam originis? Hier liegt eine Verschiebung des Gegensatzes, eine Auffassung des ursprünglichen und normalen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen vor, in welcher auch die protestantisch kirchliche Anschauung noch zu sehr auf gemeinsamem Boden mit der damals herrschenden sich bewegte. Es fehlt da an der gehörigen echt biblisch mystischen, ethisch-organischen Fassung dieses Verhältnisses und die nachtheiligen Folgen davon werden uns später noch mehr entgegentreten. Dies eigentlich ist für das gesammte soteriologische Lehrgebiet der eben so praktisch wichtige als tief speculative Centralpunkt, von dem eine lebendige Fortbildung des evangelischen Bekenntnisses aus seinem allereigensten Geiste heraus nothwendig ausgehen muß, wie unsere Zeit mit gutem Grunde sie auf verschiedenen, aber meist nicht richtigen, Wegen sucht. Die Bedeutung dieser Aufgabe hebt Möhler a. a. O. (§ 2) mit vollem Rechte hervor, aber den rechten Weg verfehlt dennoch auch er, weil er, von der herrschen-

durch welche er Gott diente, — das ist überhaupt und ein für allemal das Unmögliche und Verwerfliche — sondern recht eigentlich Gottes, nur noch naturartig in ihm wirkende Kraft. Aber sie sollte und mußte nun zur persönlich erkannten und frei angeeigneten werden, und die Einleitung dazu traf Gott selbst durch das den Menschen gegebene Gebot und Verbot, — da trat die Verführung und der Fall dazwischen und änderte Alles.

Gern möchten wir uns ein Bild entwerfen von dem seligen Entwickelungsgang, welcher nach einem anderen Ausgang dieser Prüfungsstunde des Menschen gewartet hätte, aber es liegt in der Natur der Sache, daß wir hier wenig Näheres sagen können. Soviel indeß ist gewiß, daß wie der geistig sittliche Zustand der ersten Menschen ohne irgend einen Keim der Sünde, so auch ihr Leib ohne irgend einen Keim des Todes war, und entsprechend auch ihre äußere Umgebung, das Paradies, eine friedens- und freudenreiche, ein lieblicher Garten Gottes zum Wohlgefallen des Schöpfers, welcher darin — und zwar zunächst natürlich der Logos — in menschlicher Gestalt wandelte, etwa sowie er dem Abraham später erschien, oder wie Jesus während der vierzig Tage mit seinen Jüngern umging. So war das Paradies für das Geschöpf in diesem seinem kindlichen Umgang mit Gott eine selige Bildungsstätte zu seiner Vollendung. Sofern aber der Mensch dieser nun doch erst zureifen sollte, werden wir uns auch seinen Leib andererseits doch nicht zu denken haben als von Anfang an wesentlich und thatsächlich unvergänglich, nicht als ein *σῶμα πνευματικόν*, sondern, wie Paulus bezeugt, als ein *ψυχικόν* (1 Cor. 15, 45 ff.), d. h. irdisch materiell und darum auch todesfähig. Der Möglichkeit der Sünde entspricht die Möglichkeit des Todes, und dem anfänglichen noch unentwickelten geistigen Zustande — in metaphysischer und ethischer Beziehung — mit seiner Bestimmung zur weiteren Entwickelung und Vollendung entspricht ein Zustand des Leibes, welcher in gleichem Schritte mit jener ebenfalls einer höheren Verklärung, der Pneu-

---

den unmystischen Anschauungsweise ebenfalls gebannt, dem »Natürlichen« als selbsteigenem eben auch nur das »Uebernatürliche« als super additum entgegen zu setzen weiß, statt daß richtig betrachtet das Natürliche als gottgesetztes Ursprüngliches eben identisch ist mit dem Uebernatürlichen, weil dieser Gegensatz im Gebiet des ursprünglichen und begrifflich allein Guten, des freien (wenn auch nur noch anfangsmäßigen) Einesseins Gottes und des Menschen, noch gar nicht vorhanden ist. Neuerlich hat auch Philippi (Kirchl. Glaubenslehre II, S. 346 ff.) die hier angeregte Frage berührt, indem er es ein Zeugniß für Melanchthons feinen Takt und wissenschaftlichen Scharfsinn nennt, daß dieser an der angeführten Stelle der Apologie zu der gegebenen Definition der justitia originalis im vollen Tone doch hinzusetze: aut certe rectitudinem et vim ista efficiendi. Aber wenn Philippi die Anwendung davon nur auf die Nachkommen Adams, falls dieser nicht gesündigt hätte, macht, nicht aber — so wenig als Melanchthon selbst — auf Adam, so ist damit nichts gewonnen und der unerläßliche entscheidende Schritt eben doch unterlassen. Hierin liegt daher auch der Scheidungspunkt für alles Folgende, die ganze Lehre von der Sünde und von der Gnade.

matisirung, fähig und dazu bestimmt war. Was der geheimnißvolle Baum des Lebens (Gen. 2, 9; 3, 22) hier leise andeutet, das findet eine weitere Erläuterung und Plerosis in der Eschatologie, wenn Paulus von einer, der Auferstehung der Gestorbenen parallelen „Verwandelung" redet (1 Kor. 15, 51 ꝛc.), welche denen widerfahren soll, die des Herrn Zukunft gläubig erleben, und wenn er dies Ueberkleidet- und nicht zuvor Entkleidetwerden als einen Gegenstand heiliger Sehnsucht bezeichnet (2 Cor. 5, 1—4).

Auch das Paradies mit aller seiner irdischen Herrlichkeit war ja doch noch immer nicht der Himmel, das Reich des Geistes und der Vollkommenheit, und wir haben daher allen Grund anzunehmen, daß die Menschen im Falle normaler Entwickelung, nach absolvirter irdischer Schule und Erziehung auf irgend eine henochsartige Weise (Gen. 5, 24) selig zur himmlischen Herrlichkeit erhoben worden wären, ein Jeder zu seiner Zeit. Nur so läßt sich ja im Grunde eine äußere Ausbreitung und geschichtliche Entwickelung des Geschlechtes auf der Erde denken, wie sie doch im göttlichen Plane liegen mußte, und die Unterscheidung einer irdisch materiellen und einer höheren pneumatischen Weltsphäre, als Anfangs- und Schlußstätte des heiligen gotteskindlichen Lebens, in der Einheit wesentlicher Güte beider Gottesschöpfungen, vielleicht auch mit der Bestimmung künftiger verklärender Verschmelzung beider in einem „neuen Himmel und einer neuen Erde" (Jes. 66, 1; cf. v. 22 und c. 65, 17; 2 Petri 3, 13.) hat die Analogie der Schrift wie der Grundbegriffe des göttlichen und des menschlichen Wesens durchaus für sich.

Wir dürfen uns aber hier nicht in zu weitgreifende unsichere Hypothesen verirren. Die Hauptsache bleibt die genaue biblische Fixirung des Urstandes in ethischer Hinsicht. Diese ist entscheidend für die gesammte folgende Lehrentwickelung, und wir müssen derselben das klare Zeugniß bestimmt zu Grunde legen, daß das, was die heilige Schrift von dem Zustande der ersten Menschen vor dem Falle aussagt, eben gerade das ist, was einerseits von ihnen als Gottes Geschöpfen gesagt werden muß, andererseits von ihnen als eben erst geschaffenen und noch nicht entwickelten Wesen allein ausgesagt werden kann und darf. So allein erscheint der Fall als das, was er ist, nicht als unbegreifliche oder doch trostlose Zerstörung eines schon vollendeten Gotteswerkes, sondern als tieftragischer Zwischenfall in der Entwickelung des werdenden, und der ganze Proceß der Wiederherstellung ist dann nicht nur einfache Wiedererstattung dessen, was da war, sondern in jeder Hinsicht, nicht bloß metaphysisch — wo es auch die gewöhnliche Anschauung anerkennen muß — sondern auch ethisch, zu gleicher Zeit die nur in der Art und Weise veränderte Hinanführung der Menschheit zu ihrem ursprünglichen höheren Ziele. In diesem Lichte gesehen, gewinnt die gesammte ethische Oekonomie Gottes mit der Menschheit, abgesehen davon, daß sie nur so nach allen Seiten hin wahrhaft begreiflich und gotteswürdig, den Grundaxiomen des Glaubensbewußtseins ge-

mäß wird, auch in höchstem Maße an organisch genetischer Lebendigkeit, an geschichtlich dramatischer Tiefe und Continuität, an göttlich erhabener Tragik, welche aber zuletzt durch die Wundermacht der ewigen Geistes-Liebe in den Siegesglanz der Verklärung sich auflöst.

---

§ 30.

Die Engel, als gute.

Die Engel sind ebenfalls Geschöpfe aus Gottes Hand, aber übersinnlicher Natur, berufen zu unmittelbarer Gottesnähe im Himmel, aber auch zu mannigfaltigem Gottesdienste auf Erden, in der Natur und Menschenwelt, besonders im Offenbarungsgebiet, ihnen selbst zu Segen und Seligkeit, den Gläubigen zu Trost, aber mit Ausschluß jeder Verehrung derselben von Seiten der Menschen, deren Mitgeschöpfe sie sind.

Die sinnliche Wahrnehmung lehrt uns den Mesnchen als die Krone der sichtbaren Schöpfung erkennen, und die Schrift bestätigt dies. Weil sie nun für den Menschen bestimmt ist, spricht sie über Alles das, was denselben in seiner hohen Stellung und Berufung nicht unmittelbar angeht, wenig und nur andeutungsweise. So in Betreff der Tiefen des göttlichen Wesens selbst, so noch mehr in Ansehung der unsichtbaren Welt, welche Gottes nächste Umgebung bildet, und der anderen geschaffenen Wesen, welche in derselben ihre Heimath haben. Aber wie es die Ahnung fast aller Völker und Zeiten ist, so sagt auch die Schrift, daß es solche Wesen gibt, die Engel, und offenbart uns über deren Beziehung zur Menschenwelt wenigstens soviel, daß wir daraus einige Schlüsse über ihr Wesen und ihren Zustand an und für sich zu ziehen im Stande sind.

Was ihr Wesen betrifft, so ist zuerst aus dem Gesammtzusammenhange der Schriftlehre bestimmt zu folgern, daß sie nicht in emanatistischer Weise irgendwie eine Uebergangsstufe zwischen Schöpfer und Geschöpf, Unendlichem und Endlichem bilden. So weit eine solche Vermittelung möglich und nothwendig ist, gibt sie die Schrift in der Lehre vom Logos, in jenem gnostischen Sinne dagegen kann dieselbe bei ihrem strengen theistischen Grundbegriff davon nichts wissen. Die Engel sind Geschöpfe, wie die Menschen (Col. 1, 16; Apoc. 19, 10; 22, 9). Wann sie geschaffen, wissen wir nicht, nur soviel, daß es geschehen ist vor der Erschaffung der Menschen und dieser sichtbaren Welt überhaupt. Auf die Frage, wie, in welchem Zustande sie geschaffen worden, und worin danach das Eigenthümliche ihres geschöpflichen Wesens bestehe, kön-

nen wir zunächst in ethischer Beziehung selbstverständlich nur behaupten, daß auch sie, als Gottes Geschöpfe, ursprünglich alle gut waren. Nach dem Grundbegriffe des persönlichen Geschöpfes aber müssen wir in dieser anerschaffenen Gutheit als solcher bei diesen höheren Wesen ebenso wie bei dem Menschen eine anfängliche bloße integritas sehen, welche dann auf freiem Wege zur sanctitas werden konnte und sollte. Dies ist freilich für unsere Vorstellung hier schwerer denkbar, weil wir es hier nicht mit sinnlich geistigen Wesen zu thun haben, die als solche am Anfang, ob auch leiblich erwachsen und mit allen Kräften ausgerüstet, doch im Zustande einer auch sinnlich bedingten Unentwickeltheit sind, wie die ersten Menschen es waren. Aber der Begriff einer solchen ethischen Entwickelung wird dadurch doch keineswegs unmöglich, da die Engel ja ohne Zweifel auch eine, nur eben höhere Leiblichkeit, eine Natur haben, an deren allseitiger persönlicher Ergreifung und Auswirkung in freiem Liebesgehorsam sie ihre ethische Aufgabe finden sollten, und weil wir bei der großen Zurückhaltung der Schrift über diese Verhältnisse nicht eine erschöpfende Einsicht in das quomodo derselben fordern können.

Soviel wissen wir gewiß, daß in metaphysischer Hinsicht das unterscheidende Merkmal des Wesens der Engel darin besteht, daß sie übersinnliche, immaterielle Geschöpfe, *πνευματικά, πνεύματα* sind (Hebr. 1, 14; cf. Eph. 6, 12.), nicht gebunden an die zeiträumlichen Schranken und gesammten Bedingungen des irdisch sinnlichen Wesens und Lebens, Bewohner des Himmels im inneren und höheren wie im äußeren und niederen Sinne (Matth. 18, 18; cf. Eph. 2, 2). Damit ist aber irgend welche, d. h. hier eine pneumatische, Leiblichkeit keineswegs ausgeschlossen, vielmehr liegt in der Bezeichnung der verklärten Menschen als *ἰσάγγελοι* eine ziemlich bestimmte Andeutung davon (Luc. 20, 36; Matth. 22, 30). Freilich können wir uns ein solches *σῶμα πνευματικὸν* schwer anders vorstellen, denn als die Entwickelungsfrucht eines *σ. ψυχικόν*, weil es bei uns Menschen so ist, aber dies kann hier doch nicht entscheiden, da wir die gesammte Beschaffenheit der übersinnlichen Welt nicht kennen, und andererseits ist es in der That wohl nicht möglich, ein endliches individuelles Wesen ohne irgend eine Leiblichkeit bestehend und wirksam zu denken. Mit dieser Annahme ist dann aber der Begriff irgend welcher Entwickelung gegeben, und somit auch der ihrer freien ethischen Persönlichkeit gesichert, mag uns sonst noch so viel dabei dunkel bleiben.

Anders stellt sich freilich die Sache, wenn man, wie die Neueren oft geneigt sind zu thun, die Persönlichkeit der Engel fallen läßt und sie wesentlich nur als Kräfte, Potenzen, betrachtet, welche die Schrift nur aus praktischem Interesse in poetischer Personification auftreten lasse. Aber dazu haben wir doch vom gläubigen Standpunkt aus kein Recht. Eine Stelle wie Ps. 104, 4 wird nur mit Unrecht dafür angeführt, da sie, richtig verstanden, vielmehr nur in ihrer poetischen Sprache die Naturkräfte, sofern sie Gott dienen müssen, mit Engeln vergleicht. Und der

Satz, daß das hebräische מַלְאָךְ ursprünglich ein Abstraktum, Sendung, bedeute, kann ebenfalls nichts beweisen, wenn nicht ebenso etwa aus dem pluralis אֱלֹהִים auf eine ursprünglich polytheistische Anschauung des alten Testamentes soll geschlossen werden. Wer von da aus das durchgehends persönliche Auftreten aller in der Schrift vorkommenden Engel, der guten wie der bösen, bloß als drastische Darstellungsform fassen will, kann mit demselben Rechte die Persönlichkeit Gottes und selbst der Menschen, zumal nach diesem Leben, in eine pantheistische Alleinheit des Geistes auflösen, ein Zusammenhang, der sich ja z. B. bei Schleiermacher in nicht undeutlichen Anmahnungen an beiden Punkten zu erkennen gibt. Stellt man sich aber einmal mit Klarheit und Bestimmtheit auf den wesentlich theistischen Standpunkt der Schrift und hat von da aus den einzigen und absoluten Werth der Idee der realen freien Persönlichkeit in metaphysischer und ethischer Beziehung erkannt, so hat man nicht einmal mehr die Neigung, in Bezug auf die Gottesgeschöpfe der unsichtbaren Welt, die Engel, an Dem zu zweifeln, was die Schrift alten und neuen Testamentes über dieselben aussagt.

Ebenso wenig kann man von diesem Standpunkte aus ernstlich daran denken, diese Wesen in modernphilosophischer Weise sich als derartige „Potenzen" zu denken, welche, halb persönlich, halb unpersönlich, ein in der That viel räthselhafteres Wesen darstellen würden als diese persönlichen Engel der Schrift, ja im Grunde ein Ungedanke in sich selbst sind. Die Person auf der einen und die von einer Person gesetzte oder geleitete Kraft auf der anderen Seite sind, obgleich nach dem quomodo ihres innersten verborgenen Lebens und Bewegens für uns noch immer geheimnißvoll, doch Objekte eines wesentlich klaren und faßbaren Begriffes, aber ein Drittes, ein Mittelding zwischen beiden, kann es nicht geben. Ein solches würde, etwas concreter gefaßt, eine Art von übersinnlichem Thierwesen sein, etwa als himmlisches Analogon der irdischen Thierwelt, aber abgesehen von der Frage, ob es solche im immateriellen Gebiete irgend geben kann — und wenn dies, was sie für Zweck und Bedeutung hätten? — wird wenigstens jeder unbefangene Schriftleser bekennen müssen, daß die biblischen und zunächst neutestamentlichen Engel mit diesen im theosophischen Vorstellungskreise beliebten Wesen durchaus Nichts gemein haben. Die vier ζῶα der Apocalypse vor Gottes Thron (c. 4, 6 ff.; 5, 8 und öfter), visionäre Nachbildungen der Wesen, welche bei Ezechiel Jehovahs Erscheinung tragen, sind so wenig als die vielaugigen Räder bei diesem Propheten im buchstäblichen Sinne zu fassen, sondern in ihrer symbolischen Bedeutung zu verstehen. Thut man dies, so fällt damit der einzige schriftmäßige Anhaltspunkt auch für diese Vorstellung. Das Gleiche gilt dann aber auch in Bezug auf die in neuerer Zeit z. B. von Martensen u. A. geltend gemachte vermittelnde Ansicht von der Engelwelt, wonach in derselben, analog der irdischen Welt mit ihren Naturkräften, Thieren und Menschen, eine Stufenreihe von Wesen angenommen wird, von der Unpersönlichkeit zur Persönlichkeit aufsteigend. Im Uebrigen aber unterliegt diese An-

sicht nur doppelten Schwierigkeiten, da sie beide Probleme, das der Persönlichkeit und das der unpersönlichen Potenzialität solcher übersinnlichen Wesen zu lösen hat.

Gehen wir unsererseits bestimmt von dem Begriff der Persönlichkeit der Engel aus, so ist dagegen das sehr deutlich Schriftlehre und mit diesem Standpunkt vollkommen verträglich, daß es in anderer Weise einen Stufenunterschied in der Engelwelt gibt, nämlich Unterschiede der Herrlichkeit, der Würde und der Begabung (Col. 1, 16; Eph. 1, 21; 3, 10; 1 Petri 3, 22). Dies ist auch in der Menschenwelt der Fall und zwar nicht nur in diesem irdischen, sondern ohne allen Zweifel auch im künftigen Leben, wo wir den Engeln gleich sein sollen. Mit großem Unrecht würden wir die dahin deutenden Ausdrücke gerade des neuen Testamentes auf Rechnung einer gangbaren Angelologie des Judenthums jener Zeit schreiben, denn so wenig wir auch eine genauere Kunde über die näheren Verhältnisse dieser Unterschiede bekommen haben — weil wir deren in keiner Weise bedürfen — so wissen wir doch nach dem ausdrücklichen Schriftzeugniß im alten und neuen Testamente, daß die Zahl der Engel eine, wie die der Menschen, sehr große ist (Gen. 32, 1; Deut. 33, 2; Dan. 7, 10; Luc. 2, 13; Matth. 26, 53; Apoc. 5, 11.), und eine kahle Menge von gleichen Einheiten, ohne mannigfaltige Unterschiede, ohne organische Gliederung, wäre eine Vorstellung, welche von aller Analogie des göttlichen Wesens und sonstigen göttlichen Schaffens gänzlich abwiche. Wir würden danach vielmehr ein solches Unterschiedsverhältniß vermuthen müssen, auch wenn die Schrift uns nicht darauf führte, müssen also, da sie dies thut, um so mehr ihrem Winke dankbar folgen.

Daneben aber steht nun nicht minder fest die wesentlich gleiche Beschaffenheit und Stellung aller Engel als übersinnlicher persönlicher Geschöpfe und dieselbe ist, wie schon nach diesem Grundbegriffe selbst, so nach den Zeugnissen der Schrift in geschichtlicher und lehrhafter Form eine überaus hohe und herrliche. Die Engel leben als heilige Geister in unmittelbarer Nähe Gottes und im Anschauen seiner Herrlichkeit (Jes. 6, 1 ff.; Dan. 7, 10; Matth. 18, 10; Luc. 9, 26; Apoc. 5, 11 und öfter), stehen somit für die Zeit jedenfalls höher als die Menschen in ihrer dermaligen Beschaffenheit, ihnen an Reinheit und Vollkommenheit ethisch und metaphysisch überlegen. Auf der anderen Seite stehen sie aber auch weniger hoch, sofern es nicht die Natur der Engel, sondern die der Menschen ist, zu welcher Gott sich im Sohne herabgelassen hat (Hebr. 2, 16.), und weil wir, nachdem dies geschehen, nicht nur derselben Himmelsherrlichkeit gewürdigt werden sollen, wie die Engel, sondern kraft jener allerinnigsten Wesens- und Lebensgemeinschaft mit Christo auf besondere Weise mit Gott verbunden dastehen. Es ist, als habe auch hier die göttliche Hoheit ihre Lust gerade am Niedrigen erweisen wollen, indem seine Wunderliebe und Macht aus demselben etwas schuf, was älteren, ursprünglich höher begabten Wesen dann vollkommen eben-

bürtig wird, oder sie gar hinter sich läßt. Indeß steht uns hierüber nicht viel zu sagen zu, die Engel sind auch Gotteskinder und die menschliche Gotteskinderschaft kommt ihrerseits doch nur dadurch zur ewigen Vollendung in der Herrlichkeit, daß sie mit dieser anderen Familie des Himmels durch Einen Herrn und in Einem Geiste den Einen Gott und Vater aller seiner Kindergeschlechter schaut und anbetet (Eph. 1, 10; 3, 14; Col. 1, 20; Hebr. 12, 22; Phil. 2, 10. 11). Es ist eben auch in dieser Beziehung im Reiche Gottes abbildlich dieselbe organische Mannigfaltigkeit und Einheit, Stufenunterscheidung und Wiederaufhebung des Unterschiedes wie im Wesen Gottes selbst urbildlich und im Naturorganismus ebenfalls (I Cor. 12, 12 ff.). Der metaphysische Unterschied an Art und Stellung ist da nur die ewige heilige Voraussetzung ewiger seliger Wiederzusammenfassung in der ethischen Lebensgemeinschaft der Liebe.

Wiederum ganz anders würde sich dies Verhältniß eines Rangunterschiedes zwischen Engeln und Menschen stellen, wenn jene andere theologische Anschauung, die sich bei F. v. Baader, Schöberlein und Anderen findet, Grund hätte, wonach die irdische Natur das Abbild der Natur Gottes, die Engelwelt das der „Geistigkeit" Gottes, die Menschenwelt dasjenige Gottes als der aus Natur und Geist sich vollendenden Persönlichkeit wäre. Aber wir konnten, nach der Schrift von der Persönlichkeit der Engel ausgehend, diese Wesen in keiner Weise anders denken, als ebenfalls aus Natur und Geist erwachsen und fanden Grund und Recht, ihnen ebenfalls einen Leib zuzuschreiben. Damit fällt diese gesammte Construktion, die in der Schrift ohnehin keinen Anhalt hat. Jene Engelköpfe mit Flügeln, aber ohne Leib, welche solchen naturlosen subjektiven Geistern entsprechen würden, sind wohl ein Phantasiebild, welches dem Maler erlaubt ist, aber so wenig sie Realität haben können, so wenig können es auch jene naturlosen Geister, die mehr Gespenster sind, als Wesen, denen gleich zu werden uns Menschen Gegenstand der Verheißung und Hoffnung sein könnte. Statt einer solchen fundamentalen metaphysischen Unterscheidung zwischen beiden geschöpflichen Kreisen an Wesen und Würde, gibt uns die Schrift vielmehr jene relative, und auf Grunde dieser dann die ethische Ausgleichung und Zusammenfassung, welche auf so tiefe, herrliche und heilige Weise das große Lebensganze des göttlichen Reiches nach dem Urbilde des Wesens Gottes sich selbst vollenden läßt.

Dagegen steht mit diesem Grundprincip das in vollkommenem Einklange, daß die Schrift uns die Thätigkeit der Engel nicht nur überhaupt als Dienst Gottes bezeichnet, was der geschöpfliche Karakter derselben von selbst mit sich bringt, sondern gerade auch als Dienst an den Menschen (Hebr. 1, 14.); denn eben dies ist ja das Lebensgesetz des Gottesreiches in jeder Beziehung, daß das schwächste Glied am herrlichsten gehalten wird und das stärkere ihm dient. Man macht zwar mitunter geltend, daß dieser Dienst der Engel sich gerade auf das höchste

ethische Gebiet nicht erstrecke, während Gott es doch Menschen erlaube, an ihren Brüdern auch in dieser Hinsicht zu wirken. Der Engeldienst dagegen bleibe mehr nur ein äußerer, theils leiblicher Schutz und Wunderhülfe (Matth. 4, 11; Luc. 22, 43; Act. 5, 19; 12, 7 und öfter), theils doch immer nur äußere Vermittelung der göttlichen Offenbarungssegen, im Unterschiede von der eigentlichen Predigt und Seelenwerbung (Luc. 1, 11. 26; Act. 8, 26; Apocal. 10, 1 ꝛc. und öfter). Dies ist auch im Wesentlichen ganz richtig, aber theils drückt sich darin eben nur die besondere Gnadenherablassung Gottes in Christo zu unserem Geschlechte aus, indem er gerade aus dem Munde der „Unmündigen“, der „Kleinen“, der Armen und Sünder (Matth. 11. 18. 5. 9.) sich Lob und Macht bereiten will, und in ihrer Schwachheit seine Kraft zur vollendeten Erscheinung bringt (2 Cor. 12, 9.), theils hat es auch seine tiefe und mehrfache pädagogische Bedeutung. Zunächst wird dadurch auf besonders lebendige und kräftige Weise die ethische Lebens- und Liebeseinheit unseres Geschlechtes unter sich gegründet und befestigt, welche die Vollendung der physischen bildet und auch nach dieser Seite hin ihren ganz besonderen Grund und Karakter bekommt durch das gemeinsame Elend, welches die Sünde über die Gesammtheit des Geschlechtes gebracht hat. Durch sich selbst gleichsam soll die Menschheit in Gottes Kraft aus Christo, ihrem heiligen Mitgliede und göttlichen Haupte, sich neu gestalten zu der heiligen Gemeinschaft der Wiedergeborenen, welche dann fähig ist, mit der heiligen Engelgemeine in die ewige Einigkeit des vollendeten Gottesreiches zu treten, und aus welcher nur diejenigen Menschen ausgeschlossen sind, welche ebenso wie die gefallenen Engel und mit diesen zum Gipfel widerspenstiger Empörung fortgeschritten sind. Kann Etwas den Sünder vor dem Versinken in diesen unheilvollen Abgrund zurückhalten, so ist es das auf Grunde des Werkes Christi, als des sündlosen Gottmenschen, gethane Zeugniß von Solchen, die durch ihn aus dem gleichen sündigen Naturverderben bereits erlöset sind und kraft der Gnadengemeinschaft mit ihm nun auch mitten in der noch anhaftenden Sündigkeit und Schwachheit, ja in Leiden und Sterben schon hienieden den Thatbeweis ablegen, was die Kraft Christi und seines Geistes auch in so gebrechlichen irdenen Gefäßen vermag. Was hier als rein ethischer Sieg des Geistes über das Fleisch sich kund gibt, würde, wenn höhere Geister die Zeugen wären, von dem sündigen Menschen stets auf Rechnung ihrer glücklicheren Stellung und Ausrüstung — also des Metaphysischen — geschrieben und damit ihr Zeugniß entkräftet werden. Sodann aber liegt eben in diesem Zeugendienste auch für die menschlichen Werkzeuge selbst das kräftigste Mittel zu ihrer Vollendung im Glauben und in der Liebe, welches ihnen die göttliche Gnade nicht entziehen will, die Möglichkeit zum allerunmittelbarsten Eingehen in die Nachfolge des Weltheilandes selbst, der dazu gekommen war, daß er diene und sein Leben gab zur Erlösung für Viele. Endlich wird so auch der Gefahr am sichersten gewehrt, welcher die Schwachheit der Menschen, zumal der Neu-

bekehrten, sonst so leicht erliegen könnte, sich bei ihrem Verkehr mit der unsichtbaren Welt, in welche die Wiedergeburt sie einführt, an deren niederen, geschöpflichen Gliedern genügen zu lassen und darüber von Dem abgezogen zu werden, welcher allein der Heiland und das Haupt ist. Tritt dieser Fehler schon menschlichen Führern und Vorbildern gegenüber so oft ein, — der römische Heiligencultus ist davon ein warnendes Beispiel! — wie viel mehr würde es Engeln gegenüber der Fall sein, wenn sie wirklich innerlicher, heilsvermittelnd der menschlichen Seele nahe träten. Ist ja doch schon jetzt, wo dies nicht der Fall ist, die Erfahrung von den Tagen der colossäischen Irrlehrer (Col. 2, 18.) bis auf die Idee der Schutzengel in der römischen Kirche Zeuge, wie groß diese Gefahr ist.

Unter diesem Gesichtspunkte betrachtet, erkennen wir sonach nicht eine metaphysische Nothwendigkeit in dieser Beschränkung des Engeldienstes an den Menschen, als wenn ihre Kraft an und für sich nicht über das Aeußere hinaus reichte, ja wir wissen im Grunde nicht einmal, ob die Engel nicht nach Gottes Willen, nur uns weislich verborgen, auch ihrerseits gar Manches thun zur Rettung und Bewahrung der Seelen, zumal der Kinder; wir wissen vielmehr aus dem Worte des Herrn, daß sie jedenfalls receptiv den nächsten und lebendigsten Antheil an der Beseligung der Menschen nehmen (Luc. 15, 10). Es handelt sich demnach bei diesem ganzen Verhältniß nur um eine freie ethische und ökonomische Wohlordnung der göttlichen Weisheit und Gnade. Um so bestimmter aber muß denn freilich auch jede Verehrung der Engel von Seiten der Menschen verworfen werden, wie sie schon durch ihren geschöpflichen Karakter von vornherein ausgeschlossen ist (Apoc. 19, 10; 22, 8. 9). Wenn ein Justinus martyr das Heer der Engel gleich nach dem Vater und Sohne, vor dem heiligen Geiste, nennt, so kennen wir die anfänglich noch sehr unvollkommene Erkenntniß der Kirche von dem dreieinigen Wesen Gottes, und wenn ein Ambrosius noch eine Bittanrufung der Engel in ähnlichem Sinne empfiehlt, wie er die der Märtyrer billigt, so haben doch Theodoret und Augustin schon sie verworfen und die Synode von Laodicäa (saec. 4.) verbot die im Volk vielfach gangbare Angelolatrie bestimmt. So auch die evangelische Kirche der Reformation (cf. Art. Smalc. P. II. de invocat. sanctor.)

In Uebereinstimmung mit dem oben bemerkten Verhältniß ist denn nach der Schrift die große Gottesthat der Welterlösung in Christo den Engeln auch nicht wesentlich früher als den Menschen kund geworden, am wenigsten in ihrer ganzen Tiefe und Ausdehnung (Eph. 3, 10; 1 Petri 1, 12; Matth. 24, 36; 1 Tim. 3, 16). Als Diener, treue Knechte Gottes vielmehr stehen sie auch hier da, die seinen Willen vollbringen, des Werdens und Wachsens seines Werkes, welches sie bedienen, sich freuen, und fortschreitend selbst daran lernen, bis sie, wenn es vollendet sein wird, mit den erlöseten Menschen in eine Reihe treten Gott zu loben (Eph. 1, 10; 20, 1; Phil. 2, 10; 1 Petri 3, 22:

Hebr. 1, 6 und öfter). Während der Entwickelungsgeschichte des Reiches Gottes auf Erden aber ist es eben dieses Gebiet der Offenbarung, zumal die Hauptepoche in der Entfaltung der letzteren, wo sie handelnd auftreten. So in der Geschichte der Patriarchen (Gen. 18. 19; 32, 1. 2.), bei der Gesetzgebung auf Sinai (Deut. 33, 2; cf. Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2.), und auch nachher noch öfter in der Geschichte des alten Bundes. Dann wieder in besonderem Maße bei dem Mittelpunkt der gesammten Offenbarungsgeschichte in Christo (Joh. 1, 52; Luc. 1. 2; Matth. 2.), und ebenso stellt die Schrift es in Aussicht beim Blick auf das Ende der Welt (Matth. 13, 41; 24, 31). Allenthalben jedoch ist ihr Auftreten an einzelne bestimmte Gelegenheiten gebunden und nicht ein dauerndes an bestimmten Orten oder für bestimmte Personen. Die Idee von individuellen Schutzengeln hat in der Schrift keinen sicheren Grund, vielmehr nach dem oben Bemerkten die stärksten inneren Gründe gegen sich. Das Wort des Herrn Matth. 18, 10 ist selbst für die μικροὶ, die Gläubigen und Kinder, in dieser Beziehung doch nicht klar und bestimmt genug. Das αὐτῶν kann auch nur heißen: welche ihnen dienen, ohne daß dies immer ein und dieselben sein müssen. Act. 12, 15 aber hat keine dogmatische Geltung, so wenig als des Hermas Vorstellung, daß jeder Mensch zwei Engel habe, einen guten und einen bösen.

Ueberhaupt würden wir gewiß irren, wenn wir uns den Dienst der Engel im Allgemeinen, z. B. in der Naturwelt, als einen stetigen denken wollten, so daß sie die nothwendig und allenthalben vermittelnden Organe der göttlichen Allwirksamkeit wären [1]). Wohl näherte sich dieser Ansicht die jüdische Vorstellungsweise, namentlich in der nachexilischen Zeit, aber die Schrift bestätigt sie nicht, weder im alten noch im neuen Testament. Eine Stelle wie Joh. 5, 3. 4 ist kritisch unsicher, und würde, auch abgesehen davon, noch keine allgemeine Beweiskraft haben. Noch viel weniger kann Apoc. 16, 5 dogmatisch geltend gemacht werden. Ueberhaupt aber kann sich eine solche Vorstellung nur denen nahe legen, welche die Engel nicht als wirklich persönliche Wesen betrachten, nicht aber Dem, der dies thut. Es würde dadurch die Unmittelbarkeit des göttlichen Allwaltens zu sehr verletzt, und ebenso ist, sowohl was das Natur- und Menschenleben betrifft, in und an dem diese Wirksamkeit stattfindet, als auch in Ansehung solcher persönlichen Geister, welche sie vermitteln sollten, die Vorstellung eines solchen Verhältnisses eine ganz unvollziehbare. Auch die größte gedachte Zahl von Myriaden endlicher Wesen gibt noch nicht das ausreichende Organ für die im absoluten Sinne allumfassende und alldurchdringende Gegenwart und Wirksamkeit Gottes. Im Gegentheil werden wir auch hier nicht den metaphysischen, sondern den ethischen Gesichtspunkt hervorzuheben und

---

[1]) Vgl. Hofmann, Schriftbeweis, I, S. 274 ff.

zu sagen haben, daß dieser Dienst der Engel, wo und soweit er stattfindet, um ihrer selbst willen ihnen aufgetragen wird, als heilige Schule, Uebungsstätte ihres geschöpflich kindlichen Liebesgehorsams. Nicht Gott bedarf ihrer, sondern sie bedürfen dieses Dienstes.

Wenn so nach Allem die Engelwelt für die Zeit ihre sehr bestimmte eigene Oekonomie hat und zu den Menschen überhaupt nur in gewissen Grenzen und niemals in tiefster ethischer Weise in ein näheres und erkennbares Verhältniß tritt, so kann es denn wohl scheinen, und scheint wirklich Vielen so, als wenn wir der gesammten Engellehre nicht bedürften. Und in der That, zu den im strengen Sinne unentbehrlichen Stücken der Heilslehre gehört sie nicht. Wäre die neuere Kritik im Recht, welche die Engellehre der Schrift nur als Reflex einer seit dem Exil, aus persischer Quelle, bei den Juden eingebürgerten Vorstellung von höheren Wesen der Art, kurz als rein menschliche Zeitansicht ohne innere Wahrheit, betrachtet, so würde dies an und für sich und unmittelbar nicht grundstürzend sein. Aber gleichwohl kann der gesunde Glaube sich mit dieser Ansicht nicht befreunden. Mag auch, was die weitere Ausbildung, oder wenigstens was die Namengebung in der Engelwelt betrifft, in jener Behauptung eine Wahrheit liegen, — und auch das ist noch nicht ausgemacht, da der zeitliche Zusammenhang nicht sofort den ursächlichen anzeigt — so ist doch die Engelidee an und für sich eine viel ältere und ächtbiblische, wie schon der Pentateuch und das Buch der Richter, weiterhin Jesajas (c. 6.) und die Bücher der Könige zeigen. Und dazu kommt, daß Christus und die Apostel diese Lehre positiv und freiwillig recipiren, also ebenso bestätigen, wie so manche andere von der jüdischen Theologie bereits entwickelte. Sonach kann der biblische und gläubige Theologe nichts Gleichgültiges in ihr sehen, und eine Vergleichung der Engel mit „Feeen und Elfen“ oder anderen Phantasiegebilden der Art ist eine ungehörige. Kann und will gerade der Schrifttheologe als solcher nicht viele ins Einzelne gehende Bestimmungen über einen Gegenstand geben, über welchen die Schrift in ihren Offenbarungen sparsam ist, so ist das, was sie uns von der Engelwelt sagt oder andeutet, doch sowohl für das Lehrsystem, als für das praktische Glaubensleben von bestimmtem Werth. In dogmatischer Hinsicht ist es namentlich für die rechte Erkenntniß des Wesens der Sünde von höchster Bedeutung zu wissen erstens, daß es andere Geschöpfe gibt, welche nicht gefallen sind, also die Sünde nicht mit der Endlichkeit, der Geschöpflichkeit als solcher, zusammenfällt oder nothwendig daraus hervorgeht; zweitens, daß dagegen ein freier Fall in jenem höheren Bereiche dem menschlichen vorangegangen ist, also die Sünde auch nicht etwa an der Sinnlichkeit hängt, sondern ethische, geistig persönliche That ist, während zu gleicher Zeit die menschliche Sünde in ihrer thatsächlichen Beschaffenheit als adamitische durch das Verhältniß zur vorangegangenen diabolischen und deren Versuchung eine eigenthümliche Bestimmung und wichtige Milderung empfängt. In praktischer Hinsicht aber ist es für das Glaubensbewußtsein erwecklich

zu wissen, daß wir es im Kampf wider die Sünde nicht bloß mit sichtbaren Mächten zu thun haben, sondern auch gegen unsichtbare im Geiste wachsam und auf der Hut sein müssen, — tröstlich, der Theilnahme der guten Engel an unsern Kämpfen und Siegen, ihrer Behütung und Bedienung in allerlei Fährlichkeit und Noth für uns selbst und namentlich für unsere Kinder, als die Bedürftigsten, uns versichert halten zu können, — erhebend, uns schon jetzt mit ihnen, die vor Gottes Throne stehen, als Glieder eines Reiches zu wissen, und endlich gehört es mit zur vollkommenen Herrlichkeit der künftigen Verklärung, daß wir in Gemeinschaft mit ihnen Gott und das Lamm preisen sollen.

Zweiter Abschnitt.

Der Mensch in der Sünde.

§ 31.

Der Teufel und seine Engel.

Auch die bösen Engel sind gut aus Gottes Hand hervorgegangen, und böse geworden nur durch eigene Willkür und Wahl, — wohl unter verführendem Einfluß eines ersten und Hauptempörers — kraft der im geschöpflichen Wesen als solchem nun einmal gegebenen Möglichkeit des Abfalls. Je höher aber ihr Licht zuvor, desto tiefer ihre Finsterniß nun, desto größer freilich auch ihre Verführungsgewalt über die Menschen; aber auch diese ist in Christo wesentlich gebrochen, um dereinst am Ende vollständig vernichtet zu werden. Von einer Erlösung der bösen Engel weiß die Schrift nicht.

Wir beginnen diesen Abschnitt, im unmittelbaren Anschluß an das Ende des vorigen, mit der Lehre von den bösen Engeln. Nicht nur wegen der Zusammengehörigkeit dieser beiden Theile der Engellehre, sondern auch, weil die Sünde in der Menschenwelt wirklich nach der Schrift viel unmittelbarer bedingt und bestimmt wird durch die im übermenschlichen Gebiet, als dies bei dem sündlosen Urstande der ersten Menschen im Verhältniß zu der nicht gefallenen Engelwelt irgend stattfindet.

Freilich sagt uns die Schrift wie von den Engeln überhaupt, so auch von den bösen abgesehen von ihrer unmittelbaren Beziehung zur Menschheit und so namentlich über den Ursprung des Bösen in diesem Kreise wenig oder nichts. Aber theils lassen sich ihre Andeutungen aus der Analogie des übrigen Schriftzeugnisses mit Grunde ergänzen, theils ist es in letzter Instanz nicht der Ursprung, sondern das Wesen und die Wirksamkeit dieser bösen Macht, was für unsern anthropologischen Gesichtspunkt am meisten in Frage kommt.

Die Hauptpunkte dessen, was die Schrift gibt, sind folgende. Wenn wir von vornherein mit Nothwendigkeit annehmen müssen, daß auch diese jetzt bösen Engel, wie alle Gottesgeschöpfe, am Anfang gut, d. h. so geschaffen waren, daß in ihrer Natur, als der gottgegebenen Ausrüstung für die persönliche Entwickelung zum heiligen Liebesgehorsam des Geistes, in keiner Weise irgend welcher Keim des Bösen lag, sondern ihr Fall eine That der Willkür war, für die sie allein und ganz verantwortlich sind, so finden wir dasselbe in der Schrift wenigstens angedeutet. Zwar kann die poetisch didaktische Schilderung im Buche Hiob, wo der Satan, obwohl schon böse, doch noch unter den „Kindern Gottes", d. h. den Engeln erscheint, nur indirekt dafür angeführt werden; im neuen Testament scheinen die verwandten Stellen Judä 6 und 2 Petri 2, 4 weniger auf den ersten Sündenfall in der Engelwelt zu gehen, als auf die Gen. 6 erwähnte Begebenheit, und die ehedem als dictum probans angeführte Stelle Joh. 8, 44 ist dies nicht, weil das perfectum *ἕστηκεν* im neutestamentlichen Sprachgebrauche nicht präteritische, sondern präsentische Bedeutung hat (vgl. Röm. 5, 2; 1 Cor. 15, 1; 2 Cor. 1, 24 rc.) Aber auf der anderen Seite ist wenigstens aus 1 Joh. 3, 8: *ἀπ᾽ ἀρχῆς ἁμαρτάνει ὁ διάβολος* kein Gegenbeweis zu führen, da das *ἀπ᾽ ἀρχῆς* ohne allen Zweifel hier ebenso zu fassen ist, wie in der angeführten Stelle des Evangeliums, d. h. „vom Anfang der Menschengeschichte". (*ἀνθρωποκτόνος ἀπ᾽ ἀρχῆς*). Und ein indirektes Zeugniß für unseren Satz gibt uns das neue Testament jedenfalls durch seine constante Lehre von dem endlichen Strafgericht über den Teufel und seine Engel (Matth. 25, 41; Joh. 12, 31; Apoc. 20, 10.), welches nach dem strengen theistisch-ethischen Standpunkt der Schrift so wenig als das eng damit verbundene über die widerspenstigen Menschen irgend denkbar ist, ohne eine vorhergegangene persönliche freie Verschuldung.

Die Möglichkeit eines solchen freien Abfalls auch bei diesen reichbegabten und hochgestellten Wesen ist durchaus keinem Zweifel unterworfen, weil sie bei alledem doch Geschöpfe sind. Es muß nur die doppelte Wahrheit richtig festgehalten halten, einmal, daß aller Gehorsam des persönlichen Geschöpfes als sittlicher und wahrhaft gottgefälliger nothwendig ein freier sein, also die reale Möglichkeit des Gegentheils stets zur Seite haben muß, und dann, daß das Wesen der Sünde keineswegs in der Sinnlichkeit liegt, welche freilich hier nicht vorhanden ist, sondern im Willen, im Herzen. Weder die Sinnlichkeit noch die Endlichkeit — Geschöpflichkeit — sind Ursache der Wirklichkeit, aber beide sind Ursachen der Möglichkeit der Sünde, werden möglicherweise Anlaß — *ἀφορμή* cf. Röm. 7, 8. — für ihren Eintritt, sobald die geschöpfliche Persönlichkeit auf dem erkannten Grunde ihrer gottgegebenen Stellung und Bestimmung sich anschickt, diese in freier Weise zu realisiren, d. h. an die Schwelle ihrer wahren Selbstaktualisirung tritt. Irgend einer versuchenden Anregung von außen bedarf es dazu nicht. Denn es gibt keine freie, also auch mit Selbst- und Sach-Bewußtsein vollzogene Position, mithin keine im vollen Sinne persönlich ethische Selbstbe-

stimmung, an welcher nicht der **Begriff** ihrer Negation und ihres Gegentheils — des contradiktorischen und des conträren Gegensatzes, d. h. hier der Unterlassung der Aufgabe oder der Vollziehung ihres Gegentheils — unabwendlich hinge. Dies beides fällt aber hier vollständig zusammen, da es sich nur zwischen Zweien, dem Geschöpf und seinem Gott, handelt, und die bewußte Unterlassung der diesem schuldigen allumfassenden freien Selbsthingebung eo ipso die empörerische Beziehung auf sich selbst, Selbstvergötterung ist. Sonach ist das Wissen um den Gegensatz von Gut und Bös, wie ein ewiges Eigenthum des heiligen Gottes selbst und Bedingung seiner selbstgesetzten Güte, ebenso auch nothwendige Voraussetzung der wahrhaft persönlich ethischen Entwickelung und Vollendung des Geschöpfes. Weil nun aber diesem als solchem seine Aufgabe ein für allemal **gegeben** ist, wie dem Schüler sein Pensum, und seine ganze Heiligkeit ausschließlich im **freien Gehorsam**, in der Selbsthingebung des selbstherrlich gewordenen Geistes durch die Liebe, und hier, dem Schöpfer gegenüber eben im **kindlichen** Liebesgehorsam besteht, so findet allezeit auch die objektive Möglichkeit statt, daß die abhängige Persönlichkeit im entscheidenden Augenblicke ein Gefallen finde an dem Gedanken, sich als die absolute zu setzen, indem sie, statt das Gegebene zu nehmen und das Aufgegebene zu thun, wie Gott es ihm vorlegt, durch Mißbrauch ihrer formalen Freiheit, willkürlich sich zum Gegentheil bestimmt und so das als *ἁρπαγμὸς* (vgl. Phil. 2, 6.) unheilig vorausnimmt oder nehmen möchte, was in anderer, besserer Gestalt der gerechte Gnadenlohn heiliger Gehorsamsübung hätte sein sollen.

Das **Wirklichwerden** dieses verkehrten Wollens freilich, und am meisten gerade hier im ersten solchen Falle, bleibt im tieferen Sinne immer etwas **schlechthin Unbegreifliches**, denn es ist ja das absolut Widervernünftige, völlig ordnungs- und grundlos Willkürliche, was daher seiner Natur nach auch zu keinem realen Ziele führen kann. Es kann daher immer nur a posteriori, auf dem Wege der Erfahrung erkannt werden, daß es geschehen ist, als Thatsache, niemals aber kann irgend welche Nothwendigkeit dafür nachgewiesen werden. Aber die **Möglichkeit** des Falls muß stehen bleiben, denn mit ihr fiele der Begriff der ethischen Persönlichkeit selbst. Deshalb können auch die Engel als die höchstbegabten Geschöpfe von diesem Gesetze keine Ausnahme machen, vielmehr gilt dasselbe in gewissem Sinne für sie in ganz besonderem Maße. Allerdings findet man auf den ersten Blick bei ihnen, gerade wegen ihrer hohen Einsicht, wie schon das Entstehen, so noch mehr das Beharren einer solchen verkehrten und — weil sie wider den Allmächtigen ankämpft, — so ganz und gar vergeblichen Richtung am allermeisten unbegreiflich. Aber was zuerst das **Beharren** betrifft, so ist dies, nach einmal gethanem erstem Schritte nicht mehr von der freien Wahl abhängig, sondern Sache der Nothwendigkeit, am meisten gerade hier, wo nicht irgend ein Moment sinnlicher Schwachheit, Täuschung und Reizbarkeit bei diesem ersten Schritte mildernd hinzukommt, sondern derselbe vielmehr ein vollständig freier und bewußter ist. Statt durch den rechten

Gebrauch der Freiheit zu der gottesbildlichen Heiligkeit freier Nothwendigkeit sich zu erheben, hat der gefallene Geist durch den Mißbrauch der Freiheit sich in die unheilige Knechtschaft der Lüge und Sünde, der Unwahrheit in beiderlei Hinsicht, verſklavt und kann ihr nun nicht mehr entrinnen. Was aber das Entstehen der Abkehrung betrifft, so wird jener Einwurf beseitigt durch die tiefe Lehre der Schrift — und der Erfahrung nicht minder — von dem entscheidenden Verhältniß des Erkennens zum Willen, zum Herzen, als dem Centrum und eigentlichen Heerde des persönlichen Lebens und von dem durch und durch ethischen Karakter aller Aeußerungen des letzteren, auch des Erkennens, auf höherem Gebiete. Keine Einsicht an und für sich von einer objektiven Wahrheit vermag die Wucht der persönlichen Lebensbestimmung aufzuhalten, wenn sie durch irgend ein praktisches Motiv, hier die blendende Idee des Selbst-Etwas-Seins in Bewegung gesetzt wird. Keine Wahrheit zwingt und darum auch keine Einsicht schützt absolut. Das Leben ist das Licht.

Um so bestimmter dagegen rächt sich die verachtete Wahrheit an dem, welcher nicht frei sich ihr beugen wollte, und je heller das Auge zuvor für sie gewesen, um so finsterer wird es darnach (vgl. Joh. 9, 39—41). Mit der Sünde, dem faktischen Heraustreten des Geschöpfes aus der objektiven Wahrheit, der Lebensordnung des göttlichen Seins, hält gleichen Schritt die Verblendung, die subjektive Unfähigkeit diese Gesetze richtig zu erkennen und anzuwenden, sie ist also hier, bei den höchsten Gefallenen, deren Sünde daher eine um so intensivere ist, auch die tiefste und in steigendem Wachsthum begriffen mit der Dauer und Verfestigung der Willensverkehrung. Daraus erklärt sich denn auch das sonst allerdings schwer begreifliche Beharren des Teufels nicht nur in seiner Gottesfeindschaft als innerem Zustand, — wovon vorher — sondern auch in der thätigen Aeußerung derselben. Ihre innere Bitterkeit läßt den Empörer die wahnsinnige Thorheit eines solches Kampfes nicht klar und ruhig erkennen, — er will sie nicht erkennen, weil er den Kampf selbst nicht aufgeben will, denn thäte er dies, so müßte er ja damit auch das selbsterwählte Selbstetwasseinwollen aufgeben, dieser Unbegriff der Lüge aber ist nun der bannende Despot geworden, der ihn nicht mehr läßt. Statt dessen verzehrt er sich lieber in dem finsteren Treiben seiner Lüge und Leidenschaft und verbreitet dabei, soweit möglich, d. h. soweit Gott ihm eben Raum läßt, Tod und Verderben unter allem Lebendigen, bis endlich das Gottesgericht ihn wider seinen Willen zerscheitert.

So sind Lüge und Sünde im Satan in ihrer Vollendung repräsentirt (Joh. 8, 44; 1 Joh. 3, 8; 2 Theſſ. 2, 9. 10.), statt des Gehorsams der Wahrheit in der Liebe ist der Ungehorsam der Selbstsucht in Lüge und Mord Grundprincip seines Wesens und Wirkens. Und wesentlich ebenso auch in „seinen Engeln“, d. h. denen, welche, wie wir aus ihrer Mitverdammniß nothwendig schließen müssen, zugleich mit ihm und auf die gleiche Weise gefallen sind.

Die Engelwelt ist nicht durch Zeugung von einem Paare entstanden, sondern konnte nur von vornherein in dieser Vielheit geschaffen werden, und jedes einzelne Glied hatte hier ganz selbständig für seine Person zu handeln. Ein Theil nun bestand die keinem Geschöpfe als persönlichem zu ersparende Prüfung und ging durch freie ethische That des Gehorsams von der integritas concreata über zur persönlichen sanctitas. Ein anderer Theil bestand die Prüfung nicht, und diese alle fielen, wie hier vorläufig behauptet werden mag, mit bewußter Freiheit, also gleich dem Teufel absolut. Nur das ist hierbei nicht ausgeschlossen, daß ein äußerer Zusammenhang zwischen der That des Ersten und derjenigen der Uebrigen statt gefunden habe, aber eben auch nur ein äußerer, im höheren Sinne zufälliger, welcher in keiner Weise dazu dienen kann, die persönliche Verantwortlichkeit Derjenigen zu mindern, welche einem fremden Beispiele oder auch wohl positiver Aufforderung doch mit voller und bewußter Freiheit folgten. Daß ein solches, ohnehin wahrscheinliches, Verhältniß wirklich stattgefunden habe, dürfen wir mit ziemlicher Sicherheit schließen aus der deutlichen Oberstellung, welche der Teufel, der Satan im eminenten Sinne, nach der biblischen Darstellung unter den bösen Engeln oder Geistern einnimmt. Doch mag der Grund dazu auch in einer dieser Persönlichkeit vom Schöpfer selbst verliehenen hervorragenden Ausstattung und Machtstellung liegen, deren Ruinen noch jetzt ihn zu einem König unter seines Gleichen machen.

Die Schrift stellt uns diese Gesammtheit böser Geister ausdrücklich dar als Ein Reich (Matth. 12, 26; Col. 1, 13; Eph. 6, 11.), welches dem Gottesreiche systematisch widerstreitet, und darin wenigstens eines ist. Sonst freilich muß dasselbe als ein in sich zerrissenes und widerspruchsvolles gedacht werden, weil das Wesen der Sünde, wie sie hier in ihrer vollen Entfaltung erscheint, eben die Selbstsucht ist. Hätte es nicht vor der Hand noch ein Gebiet geschöpflichen Lebens, die Menschenwelt, welches ihm einen Stoff darbietet, seinen gemeinsamen Gotteshaß praktisch zu äußern, so müßte es sich, soviel an ihm ist, in einem Zerstörungskriege Aller gegen Alle selbst vernichten, so aber kann es in jenem gemeinsamen Zerstörungswerke nach außenhin sich für die Zeit einigen. Diese Thätigkeit ist nach den vorher bezeichneten beiden fundamentalen Wesensäußerungen des selbstsüchtigen Grundprincips eine doppelte: verführende und verblendende Untergrabung der Wahrheit, — Lüge — und zerreißende und zerstörende Vernichtung der Liebe, damit aber des Lebens im wahren Sinne des Wortes — Mord. Der traurige Beweis davon ist die Geschichte des menschlichen Geschlechtes in der Knechtschaft der Sünde und des Satans. Obwohl die Schrift es nirgends direkt ausspricht, deutet sie es doch zur Genüge an, daß der Teufel es ist, der durch seine Verführung der ersten Menschen die Sünde und den Tod in die Menschenwelt bringen half (Gen. 3; 2 Cor. 11, 3; (cf. 2, 11) Apoc. 12, 9; vgl. Sap. 2, 24). Und seit die Sünde nur allzudurchdringend in derselben fortgewuchert hat, ist die Welt als sündige, im Gegensatz gegen das Gottesreich in der Menschheit, in gewis-

ser Weise seiner Herrschaft unterworfen, sein Reich (Matth. 12, 29; Luc. 4, 6; 1 Joh. 5, 19.), und er der Fürst (Joh. 14, 30; Eph. 2, 2; 6, 12.), gleichsam der Gott dieser Welt (2 Cor. 4, 4). Jeder, der der Sünde dient, ist damit, in demselben Maße als er dies thut, auch des Teufels Knecht, beziehungweise „Kind", im bildlichen Ausdruck (Joh. 8, 44; 2 Tim. 2, 26; 1 Joh. 3, 8. 10.), und da, wo das Princip der Sünde in irgend einer Erscheinungsgestalt auf besonders intensive Weise wesentlich und persönlich von einem Menschen erfaßt wird, redet die Schrift von einem ebenso wesentlichen persönlichen Erfülltsein vom Teufel (Act. 5, 3; Joh. 13, 2. 27), gleichsam einer Immanenz des Teufels, welche den Menschen völlig, aber dann eben auf durchaus selbstverschuldete Weise, zum Sklaven und Werkzeug desselben macht.

Aber auch die aus der Welt und des Satans Gewalt zu Gott Bekehrten sind von seinen zum Rückfall versuchenden Angriffen so wenig befreit, als andere Menschen (Luc. 22, 31; 1 Petri 5, 8; Jac. 4,7.), welche er dadurch in seiner Finsterniß zu erhalten immer aufs Neue bestrebt ist (Luc. 8, 12). Seine Versuchungen sind theils innerliche, durch Erregung böser Gedanken (1 Chron. 22, 1; 1 Cor. 7, 5; 1 Tim. 5, 15.), theils äußerliche, durch Anlegung von Trübsal und leiblichem Leiden (Hiob 2; 2 Cor. 12, 7 ff.; Apoc. 2, 10.), und es ist da nur das Natürliche, wenn gerade die hervortretendsten Männer im Reiche Gottes, wie der Stifter desselben in seiner Weise zuerst, am meisten von ihm zu leiden haben. Wer auch nach seiner Neugeburt noch solchen Versuchungen erliegt und der Sünde aufs Neue anheimfällt, kommt dann, in besonderem Sinne, als Zucht von Seiten Gottes, wieder unter des Satans Macht, welche außerhalb des Reiches Gottes viel ungehemmter noch in Kraft ist (1 Cor. 5, 5).

An und für sich aber ist seine Macht durch Christum im Princip gebrochen, und, soweit dessen Reich geht, auch thatsächlich. Ist sein gesammtes Wirken an und für sich, als geschöpfliches, schon nicht außer der göttlichen Allmacht und Allwirksamkeit stehend, sondern von ihr durchaus umschlossen und bestimmt zu denken (Hiob 2; 2 Cor. 12 und öfter), so gilt er im Reiche Christi seit dessen Stiftung vollends nur noch als der überwundene Zwingherr, der kein Recht und daher auch letztlich keine Macht mehr hat über die Erlöseten. Ideal und rechtlich ist er bereits gerichtet, gestürzt, und daher für den Gläubigen schon wirklich, aktuell, namentlich in der wesentlichen innerlichen, d. h. in ethischer Beziehung (1 Joh. 4, 4; 5, 18). In den letzten Zeiten, bei den Geburtswehen des neuen ewigen Aeons, soll ihm allerdings noch eine verstärkte Machtäußerung verstattet werden (2 Thess. 2, 3. 9; Apoc. 20, 7), aber dann wird auch das Endegericht, wie über alle seine menschlichen Anhänger und Diener, so über ihn selbst sammt seinen Engeln ergehen, welches sie ewiger Strafe anheim gibt. Damit ist dann das Recht und die Ehre Gottes gegenüber dem empörten Geschöpfe zur endlichen und vollendeten Erscheinung gebracht. Von der Möglichkeit eines anderen Aus-

ganges, d. h. von einer Bekehrung und Begnadigung des Teufels und seiner Engel weiß die Schrift gar nichts und dieselbe ist auch in der That durch die biblische Schilderung von dem Verhältniß des Satans zu Gott und zur Wahrheit principiell ausgeschlossen. Die vollkommen bewußte und freie, *persönlich principielle* Empörung gegen Gott und Lossagung von den constitutiven Grundlagen der Wahrheit und des Lebens, dem *Geiste und der Liebe*, ist ein Zustand, der jede Möglichkeit der Umkehr eo ipso ausschließt und die betreffende Person dem ewigen Tode unausweichlich zuweiset. Die absolute Sünde muß auch den absoluten Tod zu ihrer Folge haben, und als solche bezeichnet die Schrift die Sünde der Teufel unzweideutig. Ob dies Sache innerer Nothwendigkeit an und für sich ist, d. h. ob im Unterschied von dem Gebiet des sinnlich-geistigen menschlichen Wesens auf jenem höheren der pneumatischen Engelnatur überhaupt nur diese absolute Sünde *möglich* ist, dies kann immerhin gefragt werden. Man fühlt sich wohl versucht zu fragen: kann und wird Gottes Liebesweisheit irgend ein Geschöpf von vornherein in einen solchen Zustand versetzen, aus welchem es, sobald die nun einmal unausweichliche Möglichkeit des Falles zur Wirklichkeit wird, mit innerer Nothwendigkeit nur so intensiv fallen kann, daß jede Heilung unmöglich wird? — Und in Anschluß an unsere obige Behauptung, daß auch bei den Engeln keine sanctitas concreata gedacht werden könne, sondern eine anfängliche Unentwickeltheit (integritas) wenigstens in dieser *ethischen* Beziehung gesetzt werden müsse, könnte man eine entsprechende doch vielleicht auch in metaphysischer Hinsicht behaupten, umsomehr, wenn man doch auch diesen geistigen Wesen einen — nur immateriellen — Leib zuschreiben zu müssen glaubt. Unter diesem Gesichtspunkt würde dann ein in relativer Unwissenheit und Unfreiheit gethaner Fall doch auch hier gedacht werden können, und eine Erscheinung wie jener Abbadonna bei Klopstock wäre wenigstens keine an und für sich unmögliche. Aber theils können wir auf diese Fragen nun einmal keine sichere Antwort geben, weil wir wirklich viel zu wenig um die Verhältnisse der unsichtbaren Welt wissen, theils haben sie wenig Werth, weil die Schrift uns unzweideutig soviel sagt, daß *diese* Teufel *faktisch* jedenfalls irreparabel gefallen sind, und keine anderen uns nennt.

Dagegen können wir die andere öfters aufgeworfene Frage, ob die guten Engel jetzt noch fallen könnten, mit mehr Zuversicht — wie schon Augustin — dahin beantworten, daß dies nicht der Fall sei. Denn theils gibt uns die Schrift davon keine Andeutung, da Stellen wie Gen. 6, 1 ff. und 1 Cor. 11, 10 zu dunkel und streitig sind, um hier zum Gegenbeweis gebraucht werden zu können, ja ohne Zweifel nicht den Sinn haben, kraft dessen dies allein geschehen könnte. Anderntheils liegt es wohl mit Nothwendigkeit in der Beschaffenheit dieser nicht sinnlich beschränkten Geister, daß wenn sie einmal durch persönliche Entscheidung ihrem heiligen Gottesberufe gehorsam geworden sind, während Andere neben ihnen das Gegentheil thaten, nun keine solche Verblendung mehr eintreten kann, in welcher sie Jenen nachfolgten. Sowenig die frei böse

Gewordenen nun jemals mehr gut werden können, ebensowenig können die einmal mit Freiheit im Guten Gebliebenen nun jemals das Gegentheil wollen. Sonst würden ja auch die vollendeten Gläubigen niemals vor einem diabolischen Rück- oder Abfall sicher sein, und der Begriff der Persönlichkeit würde zu Gunsten nicht des wahren Begriffes der Freiheit, sondern desjenigen einer schlechten Willkür jeder gesunden Continuität in seiner Selbstvollziehung beraubt, damit aber der geschaffenen Persönlichkeit auch dasjenige Maß heiliger Einigkeit von Freiheit und Nothwendigkeit abgesprochen werden, welches ihr als gottesbildlicher doch durchaus zukommt.

Blicken wir auf die in ihren Hauptpunkten dargelegte Lehre der Schrift über die bösen Geister zurück, so zeigt sie sich nicht nur wohlgerundet in sich, sondern auch dem gesammten Zusammenhange der übrigen Schriftlehre und den Postulaten des christlichen Bewußtseins vollständig angemessen. Daß sie in sich selbst, was das Wesen und die Stellung der Engel als geistiger, hochbegabter Geschöpfe anlangt, nichts Widersprechendes hat, bemerkten wir schon im Verlaufe der Darstellung. Ebenso, daß die Gottesidee dabei in keiner Weise durch dualistische oder fatalistische Irrgedanken gestört wird. Und zwar gerade auch die Grundidee Gottes als der Liebe, mit ihrer Heiligkeit und Weisheit, wird nicht verletzt, denn es wird nirgends in der Schrift — im Unterschiede von allerdings weit verbreiteten christlichen und kirchlichen Anschauungen — eine im strengen Sinne übernatürliche, magische, Gewalt des Teufels über die Menschen in ethischer Hinsicht gelehrt, welche die Persönlichkeit der letzteren im entscheidenden Punkt negirte. Am Anfang, gegenüber den Menschen im Urstande, schon gar nicht; aber auch nachher, wo allerdings die Macht des Satans über die Gefallenen eine ganz andere, und in letzter Instanz für die Zeit dem Menschen so überlegene ist, daß er sie in eigener Kraft nicht überwinden kann, bleibt doch dies immer stehen, daß, wie es eine Möglichkeit für den Menschen ist, dem verborgenen, vorbereitenden Gnadenwirken Gottes sich aufzuschließen, so auch, eben schon in Kraft dieser vorlaufenden Wirksamkeit des „Stärkeren“, ein wenigstens relatives „Widerstehen“ gegen die Versuchungen des Starken, des Satans, statt haben kann und soll (siehe das Nähere § 34). Wo dagegen, wie bei dem besonderen Zustande der sogenannten Dämonischen, eine, wie es scheint, wirklich ganz unwillkürliche umfassende Knechtung durch Satans Gewalt stattfindet, da ist dies eben auch keine ethische, centralpersönliche, sondern eine naturhafte, peripherische. Die Besessenheit ist nicht verschuldet, also auch nicht verschuldend im speciellen Sinne, nicht eine besondere Sünde, sondern ein besonderes und allerdings furchtbares Leiden, als solches aber, wie alles Leiden für die Zeit, wesentlich Zucht, Heilmittel gegen die Sünde und deren Vertiefung, also, so paradox es klingen mag, in letzter Instanz Gnade. Und dasselbe gilt von jeder andern dem Satan verstatteten Einwirkung auf die Naturseite des menschlichen Wesens.

In dieser Beziehung scheint nun die Schrift hie und da die Wirksamkeit desselben allerdings sehr weit auszudehnen, auf physische Leiden und Krankheiten der verschiedensten Art (Luc. 13, 16; 2 Cor. 12, 7; vgl. 1 Cor. 5, 5; 1 Tim. 1, 20), ja man könnte vielleicht sogar auf die Behauptung eines letztlichen Ursprunges aller solchen Lebensstörungen vom Teufel bei den heiligen Schriftstellern schließen, und Viele haben es gethan. Bekannt ist, wie Luther häufig in diesem Sinne redet. Aber es bleibt dies immer ein gewagter Satz, der eine direkte Begründung in der Schrift nicht hat, und wir unsererseits, von dem für die Betrachtung des Wesens und Wirkens der Engel überhaupt, auch der guten, eingenommenen Standpunkte aus, können denselben nicht aufnehmen. Haben wir nach der Schrift die Engel einmal als *persönliche Geschöpfe* erkannt, so kann ihr Wirken auch immer nur ein relatives, bestimmt begrenztes sein. Der Teufel im Bunde mit seinen Engeln hat ohne Zweifel ein eminentes Wissen, und dem entsprechend ist auch die Wirksamkeit dieses Reiches der Bosheit gewiß eine sehr ausgedehnte, aber es hat weder in seiner Gesammtheit noch in irgend einem seiner Glieder die *Allwissenheit*, welche die nothwendige Bedingung einer solchen *Allwirksamkeit* auch nur nach einer bestimmten Seite hin, wie die physischen Leiden, sein würde. Beide kann nur Gott haben, vermöge seines *ebenso transcendenten als immanenten Allgegenwarts-Verhältnisses zur gesammten geschaffenen Welt* im Ganzen und Einzelnen, aber kein Geschöpf.

Damit ist dann auch in Bezug auf das ethische Gebiet nothwendig eine gleiche Beschränkung der satanischen Einflüsse in extensiver Hinsicht gegeben, wie wir sie vorher in intensiver Beziehung geltend machten. Man kann nicht in jedem einzelnen Falle mit absoluter Gewißheit behaupten, eine innerliche Versuchung zum Bösen komme von dem Teufel oder einem seiner Engel, sondern neben den oben in diesem Sinne angeführten Stellen behält auch Jac. 1, 14 sein Recht, was in praktisch religiöser Hinsicht nicht zu übersehen ist.

Noch viel mehr aber sind alle jene Gebilde abergläubiger Phantasie in Betreff des Wesens und Wirkens des Satans abzuweisen, mit denen sich das Volksbewußtsein aller Zeiten so gern trägt. Sie haben keinen Grund in der Schrift, sondern sind vielmehr Reste heidnischer Anschauungen, welche fast bei allen Völkern in ähnlicher Weise sich finden. Man könnte in dieser Beziehung auch in dem *Asasel* des alten Testamentes (Lev. 16) eine Parallele z. B. zu dem Typhon der Aegypter sehen. Aber wenn man darin auch zugleich den ersten Ausgangspunkt der biblischen Satanologie finden wollte, — was doch immer nur Vermuthung bleibt — so würde die Schrift damit eben nur das Wahre in solchen Vorstellungen in ihren Kreis aufnehmen, ohne die falschen Gestaltungen und Ausführungen, welche denselben auf dem heidnischen Gebiete anhängen. Jedenfalls werden wir in diesem äußeren Verwandtschaftsverhältniß allgemeinerer Art zwischen dem heidnischen religiösen Bewußtsein und dem offenbarungsmäßigen in Bezug auf eine solche böse Macht einen Hauptgrund finden müssen zu der *Zurückhaltung der göttlichen Offenbarungs-*

pädagogik, welche die Lehre vom Teufel auf alttestamentlichem Gebiet und namentlich am Anfang, noch so sehr in den Hintergrund treten läßt (vgl. 1 Sam. 18, 10; 19, 9, der böse Geist vom Herrn. 2 Sam. 24, 1 neben 1 Chron. 22, 1; Sach. 3, 1; Hiob 1. 2). Erst einer späteren Zeit, welche den Sieg über diesen Feind zu bringen bestimmt war, sollte es aufbehalten sein, näher in die „Tiefen" dieses finsteren Abgrundes zu blicken.

Allerdings gehört diese Lehre zu denjenigen, welche dem neuen Testament auch in der ausgebildeteren Gestalt, die sie in demselben haben, nicht eigenthümlich, sondern von ihm aus der bereits herrschenden jüdischen Theologie aufgenommen sind, aber man hat bei dieser Lehre nicht mehr Recht daraufhin an ihrer Wahrheit zu zweifeln, als man es bei der Lehre von dem Weltgerichte, der Auferstehung und anderen hat. Freilich ist behauptet worden, und hier mit mehr Schein der Wahrheit, als bei der Lehre von den Engeln überhaupt, sie stamme erst aus der Zeit des Exils und sei dort aus persischen Quellen von den Juden aufgenommen, also nicht ein Bestandtheil der göttlichen Offenbarungswahrheit. Aber theils ist diese Annahme keine sicher begründete, theils hat die biblische Lehre vom Teufel wenigstens nichts von dem Dualismus jener parsischen Anschauungen, und dieselbe ist vielmehr, selbst wenn Einflüsse von jener Seite her anzunehmen wären, auf dem Boden der Schrift vollständig eingereiht in den Zusamenhang ihres monotheistischen Grundbegriffes.

Die Hauptinstanz bleibt jedoch auch hier immer das Zeugniß des neuen Testamentes, in welchem Christus und die Apostel vielfach und einstimmig die Lehre vom Teufel in den innersten Zusammenhang ihrer Heilslehre aufnehmen. Daß dies bloße Accommodation an eine sonst als falsch von ihnen erkannte Volksansicht gewesen sei, und daher die Lehre vom Teufel für den einsichtigen Christen der neutestamentlichen Autorität entbehre, dies ist eine Ausflucht des Rationalismus, aber z. B. auch Schleiermachers noch, welche weder vor einer unbefangenen Betrachtung des Textes besteht, noch vor einer ernstlichen ethischen Würdigung solchen Verfahrens. Es bleibt hier in der That nur die Wahl zwischen den beiden Behauptungen, entweder daß Jesus und die Apostel selbst diese falsche Ansicht gehegt haben, oder daß sie eben Wahrheit sei und darum gültig auch für uns. Und da kann, noch abgesehen von allen Motiven des Denkens sowohl als der Erfahrung, ein in Demuth nüchterner Schriftglaube, welcher der Schranken aller menschlichen Erkenntniß in solchen Dingen eingedenk bleibt, nur für den zweiten Satz entscheiden.

Dies ist denn auch das Bekenntniß der Kirche aller Zeiten gewesen, wo nicht, wie seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts, der Unglaube in ihr geherrscht hat. Wohl gingen Viele zu allen Zeiten auch unter den Theologen in der Ausdehnung und Anwendung der Lehre vom Teufel zu weit und über die Schrift hinaus, wie schon die Kirchenväter zum großen Theil in verschiedener Weise. Auch sollte man nicht, wie so oft geschieht, von einem „Glauben an den Teufel" reden, was mindestens unpassend ist, und es muß anerkannt werden, daß die Ueberzeugung des Einzelnen

in dieser Beziehung nicht ohne Weiteres entscheidend ist für das innerste Wesen seines Glaubensbestandes. Diese Lehre ist kein Artikel, an dem die Seligkeit hängt. Aber ebenso wahr ist, daß dieselbe immer ein nicht wenig karakteristisches Schibboleth bleibt für die Erkennung der Art und Färbung des individuellen Standpunktes unter den verschiedenen christlichen und theologischen Schattirungen, und abgesehen von den besonderen Einflüssen philosophischer und Zeitdenkweisen pflegt diejenige Tiefe und Energie in der Auffassung des Bösen, der Sünde, überhaupt, welche Schrift und Erfahrung einstimmig fordern, da nicht gefunden zu werden, wo dessen concentrirteste persönliche Urerscheinung im Teufel geleugnet wird.

Von gegnerischer Seite ist zwar dieser Lehre oft Schuld gegeben worden, daß sie im Gegentheil zu einer oberflächlichen Seichtigkeit in Betreff der eigenen Sünde führe, und per abusum findet sich das wohl auch hie und da, besonders im Volke, in Verbindung eben mit jenen halb abergläubigen Vorstellungen vom Teufel, aber bei Gläubigen und Theologen von rechtem Schriftgrunde und Herzensleben gewiß das Gegentheil. Wohl können auch hier Schattirungen in Bezug auf das mehrere oder mindere Hervortreten dieses Punktes in Leben und Lehre statthaben, und finden sich wirklich augenscheinlich, z. B. im Vergleich von Männern wie Luther und Zinzendorf, aber je entschiedener ein Geist im Reiche des Herrn steht und streitet, je mehr er also die realen Angriffe des Teufels zu erfahren hat, desto bestimmter wird er jedenfalls von dessen Existenz und Bedeutung überzeugt sein. Ja man muß sagen, daß für jeden ernsten Gläubigen, noch ganz abgesehen von dem äußeren und direkten Kampf wider das Reich der Finsterniß, bei dem bloßen Kampf mit der Sünde im eigenen Inneren, diese Lehre ihre große Bedeutung hat und daher dem christlichen Bewußtsein von Stufe zu Stufe immer klarer, gewisser und unentbehrlicher wird. So wenig ein Solcher wider die Schrift und mit Verkennung der nächsten Wurzel alles Sündigens im eigenen bösen Herzen sein Inneres bloß als den mechanischen Spielball oder unfreien Kampfplatz für Gott und den Teufel ansehen kann, so ist es für seinen Glaubensfrieden im Vertrauen auf Gottes Gnadentreue doch ein wichtiger Punkt der Glaubensüberzeugung, wissen zu können, daß er es wie im Aeußeren, so im Inneren nicht mit „Fleisch und Blut“ allein zu thun hat, sondern, gerade je mehr er in der Heiligung wächst, desto mehr auch mit den direkten Angriffen des Feindes, aus dessen Botmäßigkeit er sich dadurch in dem gleichen Maße befreit, der aber so wenig bereit ist, sich eine Beute entreißen zu lassen, als begierig, so es möglich wäre, auch einen Auserwählten, ein Werkzeug des Gottesreiches, zu fällen. Das entmuthigt den Gläubigen nicht, denn er weiß zugleich, daß eben weil Christus in ihm lebt und für ihn streitet, „ein Wörtlein“ des Glaubens jenen fällen kann. Dagegen ist es ihm, wenn oft noch Regungen der Sünde von der entsetzlichsten Art bei ihm vorkommen, von höchstem Werth, solche Momente wenigstens unter Umständen und beziehungsweise auf besondere direkte Angriffe dieses Feindes zurückführen zu dürfen, damit er nicht an

sich, d. h. an dem Gotteswerke in seinem Herzen, irre zu werden und so seinen Glaubensfrieden zu verlieren in Gefahr gerathe.

Wenn denn aber so dieses ganze Verhältniß zum Teufel erst auf den höheren Stufen des Lebens aus Gott seine rechte Wichtigkeit und Bedeutung gewinnt, so liegt darin für uns der Wink, daß wir, wie Gott selbst in der Offenbarungsgeschichte in Beziehung auf die Gesammtheit, so auch unsererseits in der Seelenführung der Einzelnen diese Lehre nur stufenweise mehr hervortreten zu lassen haben. Die Lehre vom Teufel ist, wie so manche andere, mehr zur starken Speise der *τέλειοι* gehörig, als zur Milch der *νήπιοι*. Zum großen Theil nur aus Mangel an dieser Weisheit in ihrer Anwendung ist jener landläufige, theoretische und praktische Mißbrauch der Lehre, namentlich im Leben und Bewußtsein des Volkes, hervorgegangen, welcher ihr so viele falsche Beurtheilungen zugezogen hat. Die Brüdergemeine hat in dieser Hinsicht der Hauptsache nach ohne Zweifel das Richtige getroffen, mit ihrer verhältnißmäßigen Vorsicht und Sparsamkeit in Bezug auf den Gebrauch der Lehre vom Teufel.

Wie sehr aber schließlich für das Denken, das System, diese Lehre von der höchsten und unmittelbarsten Bedeutung ist, das wird uns sofort die Betrachtung der menschlichen Sünde zeigen, welche ohne die historische Basis der vorangegangenen satanischen nicht in ihrer wahren Beschaffenheit und Stellung richtig verstanden werden kann.

---

§ 32.

Der Sündenfall der ersten Menschen. Ursprung und Wesen der menschlichen Sünde.

Die Möglichkeit der Sünde auch für den Menschen lag in dem Karakter desselben als persönlichen Geschöpfes und der damit gegebenen Nothwendigkeit selbstbewußter Gehorsamsentwickelung, die nähere Veranlassung des wirklichen Eintritts der menschlichen Sünde wurde die Versuchung des Teufels durch Betrug. In Beziehung auf das W e s e n der Sünde, dieselbe als o b j e k t i v e s P r i n c i p betrachtet, ist kein Unterschied zwischen der teuflischen und der menschlichen; auch die letztere ist Willens- oder Herzensabkehr von Gott, geistiger und nicht bloß sinnlicher Natur, noch weniger nothwendige Folge der Sinnlichkeit oder überhaupt der Endlichkeit des Menschen, und daher der Tod als die nothwendige Folge der Sünde zugleich deren Strafe. Dagegen ist die menschliche Sünde als adamitische, in ihrer t h a t s ä c h l i c h e n B e s c h a f f e n h e i t und nach dem e t h i s c h e n G e w i c h t e, d. h. nach dem s u b j e k t i v e n V e r h ä l t n i ß der P e r s o n zu jenem P r i n c i p,

noch nicht gleich der satanischen und läßt daher die Möglichkeit der Wiederherstellung in der Kraft der Wahrheit noch übrig.

Die Sünde in der Menschheit ist es, um deren willen uns die in der Engelwelt hauptsächlich interessirt, und welcher im Zusammenhange unseres Systems die Hauptstelle gebührt. Daß sie möglich war, haben wir gezeigt, und ebenso, daß das Vorhandensein dieser Möglichkeit kein zufälliges, sondern Nothwendigkeit war (§ 29). Daß aber diese Möglichkeit zur Wirklichkeit geworden ist, das ist — wie überhaupt, so auch hier — nur a posteriori zu erkennen, auf dem Wege der empirischen Wahrnehmung und der göttlichen Offenbarung, und dabei kann die erstere immer nur über den gewordenen sündigen Zustand der Menschheit Aussage thun, die letztere allein vermag das erste Eintreten der Sünde in die Menschenwelt klar und sicher aufzuhellen. Dies thut sie durch die mosaische Darstellung des Falles der ersten Menschen in einer so tiefen und lebendigen Weise, daß wir nichts zu thun haben, als die dort in mehr oder weniger bildlicher oder doch anschaulich concreter Darstellung gegebenen wesentlichen Momente herauszuheben, um eine klare Einsicht in den Ursprung und das Wesen der menschlichen Sünde zu bekommen.

Der erste geschichtliche Punkt, an dem die Sünde Anlaß — *ἀφορμή* — nehmen konnte, war der unvermeidliche erste Schritt des Schöpfers selbst zur Vorbereitung des Menschen auf die ihm bestimmte, weil durchaus unentbehrliche, aber eben auch in einer reiferen Entwickelungsperiode erst förderliche Erkenntniß des Unterschiedes zwischen dem Guten, d. h. dem freien heiligen Kindesgehorsam, und dem Bösen, d. h. dem willkürlich selbstischen Ungehorsam des Geschöpfes gegen seinen Schöpfer. Diesen Schritt that Gott, — indem er den Menschen verbot zu essen vom „Baume des Erkenntnisses Gutes und Böses", eine Satzung kindlich in der Form, wie Alles im Paradiese, ebendarum aber dem Stande jener ersten Menschen allein angemessen und zugleich vollkommen ausreichend zu der unerläßlichen Prüfung. Es war der erste *νόμος*, — *ἐντολή* — (Röm. 7, 7 ff.) aber unter den damaligen Verhältnissen, bei dem noch unverletzten Bestande kindlicher Gemeinschaft der Menschen mit Gott, war derselbe innerlich noch durchaus anders geartet, als der spätere nach eingetretenem Falle, daher noch nicht, wie dieser, die nothwendige *ἀφορμή* für die Sünde, sondern nur die mögliche.

Der unmittelbare Ausgangspunkt aber für den wirklichen Eintritt derselben wurde das versuchende Herantreten des Satans, welches Gott zuließ. Daß es allein auf diesem Wege zum Falle kommen konnte, ist damit nicht gesagt. Was den Engeln in dieser Beziehung ihre höher entwickelte Einsicht, das war dem Menschen zum mindesten eben jenes göttliche Verbot: es gab dem Menschen überhaupt den ersten Gedanken an die Möglichkeit eines Ungehorsams, und eine Lust an diesem

Gedanken konnte zunächst in Folge der gebietenden oder verbietenden Form dieses Gotteswortes, in letzter Instanz aber in Folge des Grundverhältnisses zwischen Geschöpf und Schöpfer, welches in jenem nur seinen concreten Ausdruck fand, an der Ichheit — Anlage zur Persönlichkeit — eines Geschöpfes, welches Geist hatte, eben um Liebe haben zu können, auch ohne Dazwischenkunft eines Dritten, möglicherweise sich entzünden. Aber es konnte in Folge eines solchen direkt verführenden Einflusses, zumal gegenüber dem noch unentwickelten Zustande der Menschen, leichter zum Falle kommen, und früher, als es sonst geschehen sein würde, weil eben die Einsicht der Erstgeschaffenen nicht die höhere der Engel war.

Während uns daher auf den ersten Blick in der Zulassung dieser Verführung von Seiten Gottes, zumal in einem so frühen Zeitpunkte, ein herbes Räthsel zu liegen scheint, werden wir, tiefer betrachtet, vielmehr auch hierin seine verborgene Gnadenweisheit erkennen dürfen. Denn einerseits war nun das Böse einmal im Reiche der persönlichen Gottesschöpfung schon wirklich geworden und mußte seiner Natur nach irgend einmal auch auf dies neue Lebensgebiet, die Menschenwelt, seine verderbliche Wirksamkeit auszudehnen trachten. Andererseits war für den Menschen, als persönliches Geschöpf, die bewußte und freie Selbstentscheidung zum Gehorsam eine unausweichliche Nothwendigkeit, und damit die entgegengesetzte Selbstbestimmung zum Bösen ebenso unvermeidlich Möglich. Wenn diese nun auf dem Wege der Verführung der noch Unmündigen schon jetzt zur Wirklichkeit wurde, so lag eben hierin für das ethische Gewicht der ersten Sünde ein erleichterndes, den Sünder relativ entschuldigendes Moment. Das Verderben wurde so allerdings extensiv größer, als vielleicht sonst, denn es wurde ein allgemeines und totales, aber es blieb intensiv vor der Hand ein geringeres, wurde noch nicht sofort das absolute, und darum blieb auch diejenige Möglichkeit der Wiederherstellung, des Heils, abgesehen von Weiterem für Alle noch übrig, welche wir bei den gefallenen Engeln leugnen mußten, welche aber auch bei solchen Menschen, die später, in einem schon entwickelteren Zustande, als selbständige Persönlichkeiten mit vollem freiem Bewußtsein gefallen wären, nicht mehr vorhanden gewesen sein würde, wie sie gegenwärtig für Diejenigen nicht mehr vorhanden ist, welche durch einen persönlichen, absoluten Widerstand gegen die Gnade in Christo sich die gemeinsame Verdammniß mit den Teufeln zuziehen [1]). Dies sind

---

[1]) Ob nicht der nothwendig ja immer naturhafte Anfangszustand jedes einzelnen Menschen der adamitischen Nachkommenschaft, wie er auch in der gesegnetsten Umgebung, wenn die ersten Menschen nicht gefallen wären, doch hätte stattfinden müssen, und namentlich dann, wenn einzelne Andere doch schon gefallen gewesen wären und ein solches reines Kind versuchen konnten, die Möglichkeit in sich schließe, daß auch unter solchen Verhältnissen bei solchen früh Verführten die relative Sünde eingetreten wäre, — dies ist allerdings eine Frage, die gethan werden kann. Wir wurden auf eine analoge auch schon in Betreff der Engel geführt und sie wird im Blick auf die Menschheit als sinnlichgeistige um so viel eher bejaht werden kön-

allerdings Reflexionen, welche des direkten Schriftgrundes ebenso entbehren, wie z. B. die specielleren Bestimmungen der kirchlichen Lehre über die immanenten Verhältnisse der Wesenstrinität, aber wie wir das genugsame indirekte Schriftzeugniß für die letzteren in den biblischen Aussagen über die ökonomischen Verhältnisse zwischen dem Vater, dem Sohne und dem Geiste erkannt haben, so dürfen wir für die eben gemachten Bemerkungen auf ähnliche Weise — *κατ᾽ ἀναλογίαν* — die Zeugnisse geltend machen, welche uns Paulus über die göttliche Oekonomie mit der Menschheit, ihrer Sünde und ihrem Heil, nach dem Eintritt der ersteren gibt (Röm. 11, 32; Gal. 3, 22). Es ist beidemal, in Betreff erst der möglichen, dann der wirklichen Sünde, ein Verfahren, welches obwohl durch diesen wesentlichen Unterschied der Situation sehr verschieden bestimmt, doch hier wie dort für uns sehr parador erscheint. Aber ist diese Paradoxie nicht das karakteristische Merkmal des göttlichen Waltens überhaupt? Und es liegt vielleicht eben in der verborgenen Ordnung der Wahrheit und der Liebe, daß nachdem der erste Kreis persönlicher Geschöpfe auf geradem Wege zum Theil dem absoluten Tode verfallen war, mit dem zweiten ein anderer Weg eingeschlagen werden sollte, der scheinbar erst Alles verloren gab, um dann, wenn nicht Alles, so doch um so Mehrere desto sicherer zu retten. Doch auch hier gilt wiederum des Apostels Mahnung Röm. 9, 20. 21 und 11, 33—36.

Dabei ist aber auf der anderen Seite auch das nicht außer Acht zu lassen, daß der Versucher dem Menschen nicht in irgend einer Licht- oder Macht-Gestalt seiner höheren Natur erscheinen durfte, welche jenen entweder fast nothwendig hätte täuschen müssen, oder ihn hätte erschrecken und so durch gewaltsame Ueberrumpelung geradezu unfrei zur Sünde fortreißen können. Vielmehr darf er nur in der Gestalt eines Thieres, also eines Wesens aus dem niederen, dem Menschen thatsächlich unterworfenen Schöpfungsgebiete, demselben nahe treten. Dadurch ist jede magisch mechanische Beeinflussung des Menschen abgeschnitten und die göttliche Zulassung behält nach allen Seiten hin ihren vollen ethischen, wahrhaft heiligen und gotteswürdigen Karakter. Ueberhaupt ist, wenn es dieser Bemerkung für uns noch bedürfte, bei Allem, was wir etwa hier ahnend zu sagen wagen können, nie zu vergessen, daß es sich eben absolut nur um den Begriff der Zulassung handelt und in keiner Weise um irgend eine ursprüngliche Nothwendigkeit oder willkürliche Verursachung des Falles. Wir haben früher gesehen, wie im Reiche des persönlichen Gottes und seiner persönlichen Geschöpfe gerade für dieses entscheidende ethische Centralgebiet, das geheimnißvolle Allerheiligste dieses Reiches, der Zulassungsbegriff — nur einschließlich desjenigen der freien Ordnung auf Seiten Gottes als der absoluten Persönlichkeit gegenüber allem geschöpflich persönlichen Thun — ein durchaus wesentlicher und unveräußerlicher ist. Davon haben wir hier die allerentschiedenste An-

---

nen. Aber es bleibt hier für uns doch immer nur bei Möglichkeiten und Wahrscheinlichkeiten, deren weitere Verfolgung wir besser unterlassen.

wendung zu machen, wo das satanische Böse den Boden der reinen Menschenwelt zuerst berühren darf.

Wie im Einzelnen und Aeußeren dieser Vorgang zu denken, näher, wie das Verhältniß des versuchenden Satans zu der in der Genesis genannten Schlange aufzufassen sei — das quomodo auch hier — ist nicht unsere Aufgabe zu untersuchen. Wir thun am besten, diese Hieroglyphen stehen zu lassen und zu lesen, was der Geist aus ihnen zu uns spricht.

Das Wesentliche der Versuchung ist nun dies, daß der Versucher zuerst das kindliche Bewußtsein von dem vernommenen Gottesgebote, gleichsam das ethische Gedächtniß des Menschen, wankend machen will (v. 1) und alsbald die Wahrheit und Heiligkeit (v. 4. 5) dieses Gotteswortes in Zweifel zieht. Er leugnet Gottes Wahrheit, indem er den entgegengesetzten, für die geschöpfliche Ichheit so leicht lockenden, Erfolg des Ungehorsams verspricht — nicht Tod, wie Gott gesagt, sondern anstatt der vollendeten Gottesbildlichkeit, welche dem Menschen wirklich vom Schöpfer bestimmt war, die Gottgleichheit, welche den Gegenstand seines eigenen teuflischen Strebens ausmacht. Damit ist Gottes Wahrheit, Gott als Geist, als der Allwissende zunächst, geleugnet. Sodann aber leugnet der Lügner von Anfang auch Gottes Heiligkeit, Gott als die Liebe, indem er ihm unreine, selbstsüchtige Motive bei Ertheilung des Verbotes unterschiebt, als wolle er dem Geschöpf nur eine diesem an sich zugängliche Herrlichkeit mißgünstig vorenthalten. Welche centrale Tiefe der Bosheit und Lüge in diesen wenigen Worten! — So untergräbt der Versucher die heilige kindliche Scheu im Menschen, welche bisher mit der unbewußten Macht des Geistes über das Fleisch, Auge und Herz von dem verbotenen Baume keusch abgewandt hatte (v. 3) und fesselt beide nun auch (v. 6) durch den sinnlichen Reiz des Baumes und seiner Frucht für das äußere Ansehen, der sich dann mit dem geistigen seiner angepriesenen Wirksamkeit sofort zu einem verführerischen Glanzbilde verschmilzt. Dieser auf die geistig sinnliche Natur des Menschen nur zu wohl berechneten Doppelwaffe erliegt derselbe, zuerst das Weib, als die Erregbarere und daher nach jeder Seite hin Empfänglichere, an welche sich der Versucher deshalb auch zuerst gewandt hatte, dann — durch nun doppelte Versuchung übermocht — auch den Mann, der festere, bedächtigere.

So richtet sich die Versuchung auf beide Seiten der menschlichen Natur nach deren gottgeordnetem Verhältniß, zuerst auf die geistige, als die bestimmende, dann auch auf die sinnliche, als die abhängige, aber vor der vollen Entfaltung des Geistes einer so unheilvollen Uebermacht allerdings fähige, in nur zu kluger Berechnung des innigen Zusammenhanges und Wechselverhältnisses zwischen beiden. Das äußere Versuchungsobjekt lag in der sinnlichen Sphäre, aber der erste und eigentlich entscheidende Angriff geschah auf den geistigen Haltpunkt der Seele, der, so lange er feststand, jede Erregung eines sinnlichen Begehrens nach Verbotenem durch sinnliche Gegenstände und Motive von vornherein unmög-

lich machte: auf den, nur freilich jetzt noch nicht zur persönlichen Freiheit entfalteten und eben deshalb noch so antastbaren, naturhaft kindlichen, Glaubensgehorsam.

Die Wurzel und das Wesen der Sünde ist danach hier wie allenthalben negativ: Unglaube, Ueberhebung, Ungehorsam, — der erste Ausdruck ist der in der Schrift gewöhnlichste, alle drei Begriffe einschließend; hie und da auch der dritte, vgl. Röm. 5, 19 — positiv: Selbstsinn, Selbstgefälligkeit, Selbstsucht. Der letzte Ausdruck ist in gleichem Sinne der uns geläufigere, christlich-philosophische, aber auch in der Schrift wohlgegründet, vgl. 2 Cor. 5, 15 und Luc. 9, 23. 24; 14, 26; Matth. 10, 39. Dies war das Wesen der Sünde in der satanischen Sphäre, dasselbe ist es auch hier, weil es nach dem Grundverhältniß des Geschöpfes zum Schöpfer ein anderes überhaupt nicht geben kann.

Wir müssen daher das Wesen und die Bedeutung der menschlichen Sünde — wie überhaupt, so auch gleich bei diesem ihrem ersten Auftreten — als einer Sache der Seele, einer Herzensthat, d. h. einer willkürlichen Selbstverkehrung des Willens, durchaus festhalten gegenüber allen gröberen oder feineren Sinnlichkeitstheorieen in dieser Beziehung. Diese sind alt in der Geschichte des Christenthums, denn sie sind älter als dies selbst, sie sind das karakteristische Zeugniß heidnischer Religions und Moralphilosophie. Eben deshalb sind sie aber auch von der Kirchenlehre selbst jederzeit verworfen worden. Dies mußte die Kirche einmal darum thun, weil diese Anschauungen auf einer Verdunkelung nicht nur des Gottesbewußtseins, näher des Gottes- und Schöpfungs-Begriffes, sondern auch des Gewissens beruhen, welches ernsten Protest einlegt gegen den Satz, in welchen sie nothwendig auslaufen, daß die Sünde in ihrem wesentlichen Begriffe etwas bloß Negatives, oder doch nur ein von vornherein anhaftender Störungszustand und somit wenigstens für gewisse Stadien der menschlichen Entwickelung unvermeidlich, also auch schuldlos sei. Sodann muß die Kirche diese Lehre darum abweisen, weil dieselbe nicht minder das stete Zeugniß der heiligen Schrift, trotz der im neuen Testamente häufigen Bezeichnung der Sünde mit dem Ausdruck σάρξ, wider sich hat, und vor Allem durchaus unvereinbar ist mit dem neutestamentlichen Grund- und Central-Zeugniß vom Gottmenschen, dem „Heiligen Gottes“ im Fleische. Die gröberen Fassungen der Sinnlichkeitstheorie in eigentlich dualistischer Weise sind daher immer nur das Eigenthum entschieden häretischer Richtungen geblieben, wie der Gnostiker und Manichäer. Lehren, wie diese, werden in ihrer Keimgestalt und ersten Entfaltung im Bereiche des christlichen Gemeinlebens schon im neuen Testamente selbst aufs bestimmteste verdammt (Col. 2, 23; 1 Tim. 4, 1 ꝛc.).

Eine feinere Gestalt der Sinnlichkeitstheorie dagegen lag schon der ersten theologischen Schule in der christlichen Kirche, der platonisirenden alexandrinischen, wenigstens nahe. Origenes lehrt zwar einen vorzeitlichen Fall der Einzelnen, sieht aber auch in dem Eintritt in dies materielle

Dasein etwas Befleckendes und erklärt die Sünde aus der Trägheit des sinnlichen Menschen und Scheu vor Anstrengung in Bewahrung des Guten, wie ihm denn auch die biblische Erzählung vom ersten Sündenfall nur eine allegorische Darstellung dessen ist, was bei allen Menschen ihrer Natur nach sich ebenso wiederholt. In neuerer Zeit finden wir eine sehr verwandte Betrachtungsweise bei Schleiermacher [1]), wenn er die Sünde erklärt aus der „natürlichen Priorität der sinnlichen Entwickelung vor der geistigen", wie wir solche jetzt bei dem Kinde allerdings sehen, und ihr Wesen demzufolge setzt in einen „ebenso wie die ursprüngliche Vollkommenheit ursprünglichen Mangel", ein, bei den ersten Menschen und allen folgenden wesentlich gleiches Nochnicht in Bezug auf die Durchdringung und Bestimmung des ganzen Wesens und Lebens durch das Gottesbewußtsein. Nicht minder schriftwidrig als diese Auffassungsweise ist ferner die Theorie der sogenannten speculativen Philosophie, welche nach dem Vorgange mancher mittelalterlichen Mystiker Ursprung und Wesen der Sünde in die endliche Natürlichkeit des Menschen setzt, und in deren nicht sowohl nur sinnliche, als vielmehr auch und vornehmlich psychische, intellektuelle Beschränktheit, der zufolge die natürliche Individualität sich in einseitiger Subjektivität faßt und geltend macht, wie wir dies jetzt bei dem Knaben und Jüngling ebenfalls erfahrungsgemäß so finden. Diese Schranke werde vor dem Menschen beim ersten Erwachen aus dem unbewußten Naturzustande fälschlich aber unvermeidlich aufgerichtet und so lange festgehalten, bis er sich, vornehmlich durch Erkenntniß, in das Gebiet des Objektiven, Allgemeinen, erhebt und nun an den vernünftigen Geist, die Idee sich aufgibt, um dadurch frei und heilig zu werden.

Nach der Schrift sind Endlichkeit und Sinnlichkeit Ursachen der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit der Sünde und diese schlechthin nicht das „Natürliche" im Sinne des Naturgemäßen, sondern wesentlich die Unnatur, deren Eintreten in die Wirklichkeit nur durch eine That der Willkür veranlaßt, also in keiner Weise nothwendig, sondern im höheren Sinne durchaus zufällig ist.

Bei alledem aber ist nun auf der anderen Seite die menschliche Sünde, wie sie in Adam auftritt, und das adamitische Geschlecht als solches durchdringt, ihrer thatsächlichen Beschaffenheit und ihrem inneren Gewichte nach, im Verhältniß zur persönlichen Freiheit und Verantwortlichkeit des Menschen, der satanischen noch nicht gleich. Dies ist eine deutliche Schriftwahrheit von der tiefgreifendsten Bedeutung, welche sich aber die evangelische Kirchenlehre noch nicht gehörig angeeignet hat. Sie liegt in unbestimmter Form in dem gesunden christlichen und kirchlichen Bewußtsein und macht sich in praktischer Beziehung vielfach geltend, aber sie muß auch dogmatisch fixirt und allseitig durchgeführt werden.

---

[1]) Vgl. Dogmatik II. Ausgabe S. 402 ꝛc. 442. (Gen. 3).

Der bezeichnete Unterschied findet statt, erstlich darum, weil hier jedenfalls eine Verführung und zwar im anfänglichen Kindeszustande der ersten Menschen vorliegt. Bei den gefallenen Engeln bleibt die Annahme einer Verführung immer nur Vermuthung und auch wenn diese richtig ist, sind die Einzelnen dadurch in keiner Weise entschuldigt, sofern wir bei diesen Wesen ein klares Wissen von Gut und Bös voraussetzen müssen. Denn die Schrift sagt uns nirgends etwas von einer möglichen Erlösung gefallener Engel, ihre Sünde muß also jedenfalls thatsächlich die absolute sein, welche wir eben deshalb auch die satanische nennen. Am entscheidenden Punkt, als „Mann" — wie der Mensch hernach Christo gegenüber — muß ein jedes persönliche Geschöpf als solches für sich selbst stehn. Nur bei dem „Kinde", im entsprechenden ethischen Sinne, ist die Sache eine andere; ein solcher Kindeszustand aber war es, in welchen die Verführung bei den ersten Menschen fiel, und sie fielen also, was hier von entscheidender Bedeutung ist, nicht aus einem Zustande vollkommenen Bewußtseins von dem Wesen und den Folgen der Sünde heraus, sondern vielmehr, sowenig sie irgend wie durch ihre Natur als solche gezwungen oder gereizt wurden, ebensogewiß doch halb unwissend und unfrei, durch Betrug der Sünde, wie er gerade unter diesen Umständen eben möglich war [1]. Ihr Sündigen war sonach freilich eine geistige That (cf. Röm. 7, 14 ὁ νόμος πνευματικός und daneben c. 8, 2 wo gleichwohl der volle „νόμος τοῦ πνεύματος" erst das Evangelium ist), kein Ausfluß der Natur, sondern ein Akt der Person, aber wenn wir sie oben als eine That der Seele bezeichneten, so geschah dies darum, weil sie zu gleicher Zeit doch nicht eine That des Geistes im eigentlichen und vollen Sinne war, denn dieser, die ihrer selbst nach allen Beziehungen sich bewußt gewordene freie ethische Persönlichkeit, war eben in jenem Anfangsstadium noch nicht entfaltet. Erst wo dies der Fall ist, wie bei den Teufeln und den Menschen, welche sich mit Bewußtsein und Freiheit diesen gleich machen, tritt die Sünde als Geistesthat im vollen Sinne, d. h. als persönlich principieller Akt auf.

Dazu kommt zweitens, daß dieser Betrug der Sünde allerdings dabei noch seine ganz besondere Anfassung — ἀφορμή, im Unterschied von causa, cf. Röm. 7, 8 — fand an der sinnlichen Natur des Menschen, welche nach geschehener erster Inficirung des Geistes, dessen Obhut entschlüpfend, und nun für den täuschenden Reiz des sinnlichen Objektes empfänglich, in dieser ihrer Erregung ein Deckmantel werden konnte und wurde für das Schändliche des geistigen Abfalles und somit diesen erleichtern und beschleunigen half.

---

[1]) Vgl. Zinzendorf bei Gottfried Clemens: Auszüge aus des Ordinarii Reden über das I. Buch Mose, S. 88, wo er sagt: der Satan hat das menschliche Geschlecht aus Neid verführt. Nur hat dasselbe die Ursach nicht gehabt, die Belial hat, von seinem Schöpfer getrennt zu bleiben. Denn der Fall ist bei ihm nicht ex proaeresi entstanden, sondern aus Schwachheit.

Mit einem Worte: wenn es das Wesen der Sünde an sich in ihrem vollen Begriffe und, sowie die Schrift diese uns zeigt, thatsächlich das der satanischen Sünde ist, eine vollbewußte und frei gewollte, daher unheilbare Empörung des Geschöpfes wider den Schöpfer zu sein, so gehört es zum Wesen der menschlichen Sünde als solcher, d. h. der adamitischen abgesehen von deren möglicher Steigerung zur satanischen, in Unwissenheit und Unentwickeltheit, Irrthum und Schwachheit, so verhüllt zu sein, daß eine Heilung möglich bleibt. Diese Seite der Wahrheit ist denn wiederum den Ueberspannungen gegenüber gleich hier am Anfang festzustellen, zu welchen die auf augustinischem Grunde ruhende Lehrweise der reformatorischen Zeit, und in Folge davon die orthodoxe protestantische Dogmatik, im Zusammenhang mit der früher erwähnten Fassung der urständlichen Güte geführt hat. Aber auch die griechischen Väter, gerade weil sie wiederum von der menschlichen Freiheit so hoch halten, sehen die Sünde zu sehr an als jedesmalige freie Willkür des Einzelnen und kommen so in anderer Weise zu einem ähnlichen Rigorismus, welcher weder die Schrift noch die Erfahrung, wenn beide in ihrer Tiefe verstanden werden, für sich hat. Beide bezeugen klar genug das Doppelte, einmal: das innerste Wesen der Sünde, als objektiven Princips ist ein und dasselbe im gesammten Gebiete des geschöpflich persönlichen Lebens, bei der satanischen wie bei der menschlichen Sünde, und bei der letzteren wie am Ende so auch schon am ersten Anfang der Entwickelung, aber auch zweitens: die dermalige Beschaffenheit, d. h. der thatsächliche, geschichtlich gewordene Entwickelungsgrad jenes innersten objektiven Wesens für Wissen und Wollen des Menschen, also der Grad der subjektiven Hingebung der Person an das objektive Princip ist bei der adamitischen oder menschlichen Sünde als solcher ein anderer als bei der satanischen, zunächst hier am Anfang, bei Adam selbst, weiter dann aber auch im „natürlichen" Zustande der adamitischen Menschen als solchem überhaupt. Dies ist der Unterschied, welchen Johannes so bestimmt lehrt, zwischen der Sünde zum Tode und der Sünde nicht zum Tode im absoluten Sinne — dem peccatum simplex und dem peccatum atrox, wie Ebrard es nennt (1 Joh. 5, 16. 17).

Beides wird in den folgenden Paragraphen eine weitere Ausführung und damit erst seine vollständige biblische und erfahrungsmäßige Begründung, weiterhin dann in unserer gesammten übrigen dogmatischen Darstellung eine stete Anwendung und dadurch seine allseitige Bestätigung aus dem Ganzen des Systems selbst finden. Wie für die Theologie und Christologie, weiter aber auch für die Soteriologie nach deren objektiver Seite hin alles hängt an der vollen und klaren, wahrhaft organischen Erfassung des schriftmäßigen Grundverhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne, — ὁ Θεὸς und Θεὸς — so für die Anthropologie und die Soteriologie nach ihrer subjektiven Seite an dieser genauen, wahrhaft genetischen Erfassung der Thatsache und Geschichte der Sünde, auf Grunde unserer obigen schriftmäßigen Bestimmung des

Wesens des Urstandes im Paradiese. Jener theologische und dieser anthropologische Satz zusammen bilden das Doppelcentrum, auf welchem unsere gesammte Systembildung ruht, wenn sie versucht, vermittelst der lebendigen Synthese der vorathanasianischen und voraugustinischen Theologie mit der athanasianischen und augustinischen, d. h. aus dem Geiste der letzteren — im Unterschied von ihrer Erscheinungsgestalt — auf Grunde der Tiefe und Fülle der neutestamentlichen Gottesoffenbarung selbst, dem Centrum der wesentlichen theanthropologischen Wahrheit zum Leben um einen Schritt näher zu rücken, und damit über deren ganze Peripherie ein helleres Licht leuchten zu lassen.

Eine vorläufige weitere Bestätigung des Gesagten gibt uns hier schon die Betrachtung der Züge, welche in der Schilderung der Genesis (Gen. 3, v. 7. 8) auf den Sündenfall unmittelbar folgen. Und zwar nach beiden Seiten hin. Aus dem ersten unserer zwei Sätze über die menschliche Sünde folgt zunächst mit Nothwendigkeit dies, daß alles Sinnen und Thun des Menschen, worin das noch vorhandene Gottesbewußtsein und Gewissen ihn eine selbsteigene Reaktion — ex sese et per semetipsum, wie er nun einmal, auf sich selbst gestellt, Gott gegenübersteht — gegen die Sünde, d. h. gegen deren Aeußerungen nach der einen oder anderen Seite hin, beginnen läßt, freilich in letzter Instanz ebenso verkehrt als vergeblich ist, weil ja gerade das selbsteigne Sein außer Gott das Wesen des jetzigen sündigen Zustandes des Gefallenen ausmacht.

Dieselben schämen sich ihrer Glieder, und zwar derjenigen, in welchen das physische Leben als solches seine eigenthümliche und höchste Bedeutung äußert, am meisten, weil sie ihnen jetzt gefallen und eine ungeistige, emancipirte, Lust hegen und wecken, während das gestürzte Pneuma dem Herzen doch noch bezeugt, wie ein solcher Zustand, weil ungeistig, nothwendig auch ungöttlich und Gegenstand des Mißfallens für Gott ist. Statt daß die Sünder nun aber der Wahrheit die Ehre gäben, und in stummer Zerknirschung diesem Geisteszeugniß sich beugten, beginnt ihr einmal aus der Gemeinschaft mit Gott herausgerissenes und in falsche Selbständigkeit ihm gegenüber getretenes Herz eine in Wahrheit ebenso unnütze als gefährliche Thätigkeit. Der Sünder will seine Schmach durch äußerliche, selbsterdachte Mittel verbergen und wieder gut machen: das erste Gesetzes- oder Eigenwirken mit seinem eigenthümlichen tiefen Widerspruch eines äußeren sich Putzenwollens für Gott, bei ängstlichem sich Zurückziehen und Verbergen vor ihm zu gleicher Zeit (cf. v. 9 ff.). Und dies letztere steigert sich, als die Sünder von Gott nicht in ihrem Versteck gelassen werden, zu offen eigengerechter Selbstentschuldigung und Beschuldigung des Anderen, ohne äußere objektive Unwahrheit, aber mit der subjektiven und inneren, welche sogut wie jene falsche Aeußerlichkeit und mit ihr wesentlich eines, nun unvermeidliche Folge des Heraustretens aus der innerlichen Gemeinschaft mit Gott, Consequenz der objektiv unwahren — unrichtigen — Stellung ist, in welche der Mensch durch den ersten Ungehorsam ein für allemal gekommen ist.

Das objektive Verhältniß ist ein falsches geworden, damit aber auch alles von diesem Grunde ausgehende subjektive Verhalten.

Und doch, wie in dem Schamgefühl, so in diesem gesammten verschämten Thun, so gewiß es erst Frucht der Losreißung von Gott ist, liegt zu gleicher Zeit, im Sinne unseres zweiten Satzes über die menschliche Sünde auch das bedeutungsvolle Zeugniß, daß der Gefallene noch nicht ganz von Gott losgekommen, sondern seines ursprünglichen normalen Grundverhältnisses zu ihm sich noch irgendwie bewußt und bemüht ist, dasselbe einigermaßen zu ordnen. Es ist — wie Zinzendorf sich einmal treffend ausdrückt, — „der erste Paroxysmus der Natur (im ethischen Sinne, d. h. des Menschen in seiner gestörten außergöttlichen Stellung) zur Heilung der eingetretenen Krise". Darum geht denn auch Gott seinerseits darauf ein, durch den ersten eigentlichen νόμος, nicht im reinen Sinne, wie das erste Verbot an die noch Unschuldigen, sondern in dem alterirten des γράμμα, entsprechend jenem gestörten Zustande der Menschen ἐν σαρκὶ (Eph. 2, 15; Gal. 4, 9; Col, 2, 20; 2 Cor. 3). In diesem Sinne fixirt Gott diejenige Art von Beschäftigung und Bekleidung (v. 17, v. 21), welche für den nunmehrigen Zustand der Menschen durchaus erforderlich ist. Insonderheit die erstere wird, zunächst dem Manne, zur züchtigenden Arbeit, zur Last und Strafe gemacht, während sie ihm vorher nur freie Uebung und Freude gewesen war (Gen. 2, 15). Aber auch die andere ist in dieser Gestalt Sache der Noth und Zucht, wie das hellenische Kunstideal nur zu gut weiß; aber es übersieht, daß es mit seiner Emancipation einen ἁρπαγμὸς an dem ursprünglichen und ohne Zweifel auch dereinstigen Freiheitszustande begeht, welcher dem Menschen in seinem jetzigen Zustande nur bittere Früchte tragen kann. Das Weib ihrerseits hat vornehmlich die Schmerzen eines seiner geistigen Lebenskraft und Stütze beraubten Leibeslebens zu empfinden in dem Kampf um die Forterhaltung und stete Erneuerung des Geschlechts, bei der Geburt von Kindern (Gen 3, 16). In dem Allen aber, dieser Arbeit bis zur schmerzlichen Ermattung der sinnlichen Kraft, diesen Banden der Zucht für die freie Erscheinung des sinnlichen Daseins, diesem tödtlichen Schmerz bis zur Todesgefahr gerade bei der höchsten Lebensäußerung des sinnlichen Organismus, in dem Allen bildet sich das schon vor, worauf das eigentliche Strafurtheil lautet, der Tod, als eine gewaltsam schmerzliche Lösung des von Gott ursprünglich so innig organisch Verbundenen. Ist der Geist entheiligt, das „Band des Lebens" zerrissen in der centralen ethischen Beziehung, so muß ja auch die entsprechende Zerreißung in methaphysischer mit Nothwendigkeit folgen (vgl. § 36). Statt Verklärung bildet nun vielmehr Vernichtigung die trübe Aussicht des Menschen in seinem irdischen Zustande unter Gottes Zucht.

Dieselbe Vernichtigung, (φθορὰ, ματαιότης Röm. 8), zeigt sich sofort auch in der Wohnstätte und Umgebung des gefallenen Menschen, der irdischen Natur, damit die gesammte äußere Existenz desselben in ihrer

leidensvollen Gestörtheit mitwirke zur Heilung des inneren Verderbens. Man nimmt für gewöhnlich an, daß in diesem Sinne dem Sündenfall eine allgemeine und durchgreifende Umwandelung der irdischen Natur unmittelbar gefolgt sei, und es ist dies nichts Unmögliches, wenngleich wir gegenwärtig auf keinen Fall näher bestimmen können, worin diese Umwandelung im Einzelnen bestanden habe, weil wir den vorherigen Paradieseszustand nicht genugsam kennen. Auch scheint die Schrift in der That zu bezeugen, daß sie stattgefunden habe (Gen. 3, 17 ꝛc.; cf. Röm. 8, 20 ꝛc.). Indeß geben diese Zeugnisse doch mehr nur Andeutungen als bestimmte Lehre und beweisen wenigstens das nicht sofort, was man sich unter dieser Revolution zu denken pflegt. Dazu kommt, daß es wirklich hier viel schwerer ist, die Thatsache als Glaubensartikel festzuhalten und nachdem das wesentliche quid und quare festgestellt ist, nun das äußere quomodo ruhig dahingestellt sein zulassen als bei anderen Lehrpunkten. Und zwar darum, weil der Gegenstand nicht, wie das Wesen Gottes oder der Engel, oder das unsrige in seiner künftigen Verklärungsherrlichkeit, sich sosehr der empirischen Betrachtung entzieht, sondern in so durchgehende Berührung kommt mit der fortschreitenden naturwissenschaftlichen Erforschung des gegenwärtigen Standes der Dinge, welche in Allem soviel Einheitlichkeit und Concinnität der Gesammtökonomie nachweiset, daß es kaum möglich scheint, sich dieselbe Natur in einer wesentlich anderen ursprünglichen Gestalt zu denken. So wenig sich die Theologie von jedem Winde naturwissenschaftlicher Tagesmeinungen bewegen lassen soll, ebensowenig darf sie doch auch ihr Auge von vornherein verschließen gegen die unleugbaren Resultate einer ernsten und bewährten Erforschung der Natur. Denn die letztere ist auch ein Gottesbuch für die Menschheit, in welchem viel für sie geschrieben steht und dessen Zeugnisse der Glaube an das höchste Gottesbuch der Offenbarung nicht gering halten darf.

Die hier vorliegende Aufgabe kann dann leichter zu werden scheinen, wenn man sich diesen paradiesischen Urstand der Welt, zunächst der Erde, gar nicht als einen materiellen, wie der jetzige Zustand ist, denkt, sondern diesen erst als die Folge des eingetretenen Sündenfalles. Dann würde dies Problem dem vorher erwähnten, dem Verhältniß unseres jetzigen materiellen Leibes zum künftigen pneumatischen, noch mehr entsprechen, nur in umgekehrter Ordnung der aufeinander folgenden Zustände. Aber einmal hat diese Anschauungsweise die Schrift nun an keiner Stelle, am wenigsten Gen. 1—3, für sich, und dann hat unsere bisherige dogmatische Betrachtung uns bereits gezeigt, und die eben vollendete dieses Paragraphen es aufs neue bestätigt, wie sehr dadurch der Gesammtzusammenhang der Lehre von der Sünde und vom Heile umgestürzt und gerade die Position aufgehoben werden würde, von welcher aus allein wir uns in den Stand gesetzt sehen, den Fall und die Wiederherstellung der Menschheit in wahrhaft ethischer und genetischer Weise zu begreifen. Ein solcher Kindesstand der ersten Menschen vor dem Fall, wie wir ihn

hier in der Schrift gezeichnet fanden und unsererseits aus vielen Rücksichten so entscheidend betonen mußten, würde, auch wenn man ja bei den Engeln irgendwelchen Anfangsstand bloßer ethischer Integrität zu setzen sich genöthigt sieht, doch in der That schwer zu vereinigen sein mit einer anderen als dieser wirklich materiellen Beschaffenheit des Menschen und der irdischen Natur.

Viel eher kann man sich, um dem schwierigen Begriff einer tiefgreifenden Veränderung der letzteren in Folge des Sündenfalls zu entgehen, nach der anderen Seite hin führen lassen und vermuthen, daß die Beschaffenheit und Gesammtökonomie der Natur von Anfang an an und für sich keine andere gewesen sei, als die jetzige und nur an dem Ort, welchen Gott den ersten Menschen zum Paradiese, d. h. zum Gottes-Garten im eigentlichen Sinne, zur Wiege für ihre erste Anfangsentwickelung gegeben hätte, in besonderer Weise alles das ferngehalten worden wäre, was das Naturgebiet etwa von gewaltsamen Störungen und Gefahren für den noch ungereiften Menschen in sich trug. Für ein weiteres Entwickelungsstadium der Menschheit und bei weiterer Verbreitung des Geschlechts über die Erde würde ihre Aufgabe dann die gewesen sein, in einem siegreichen Kampfe mit den Naturmächten durch die Kraft des gottgeeinten Geistes — wie etwas davon an Christo und den Aposteln erscheint (Matth. 8, 23 ꝛc.; 14, 26. 31; Marc. 16, 18; Act. 28, 5. 8 u. a.), — sich zu immer freierer Herrschaft über dies ihr Lebensgebiet und damit immer mehr zu der vollendeten Selbstverklärung ihres Wesens in und aus Gott zu erheben, deren Ende dann jene entscheidende Verwandelung in den pneumatischen Zustand für jeden Einzelnen gewesen wäre. Und dieser würde dann am Endpunkt der irdischen Geschichte überhaupt eine analoge der irdischen Schöpfung selbst entsprochen haben — „ein neuer Himmel und eine neue Erde" auch ohne zwischeneingetretene Sünde. Man kann einer solchen Hypothese allerdings das Wort des Schöpfers: „es war Alles gut" entgegenhalten, und den Begriff des Todes, der dann in der Natur zum mindesten außerhalb des Paradieses von Anfang an dagewesen wäre, unvereinbar finden mit einem sündlosen Zustande der Menschen. Aber erstlich würde hier zu bedenken sein, daß durch den Fall der Engel in der geschaffenen Welt überhaupt die Sünde nun einmal schon da war, und diese irdische, zweite Schöpfung doch wohl nicht außer allem Zusammenhange mit jener gestörten ersten zu denken ist. Wir wollen hier nicht auf nähere Bestimmungen dieses Verhältnisses einzugehen versuchen, weil solche immer ihr sehr Gewagtes behalten und so unmittelbar unter den dogmatischen Gesichtspunkt nicht fallen. Aber zu leugnen ist nicht, daß die in dieser Hinsicht neuerlich wieder gemachten Versuche, den gegenwärtigen Bestand der geschaffenen Welt als eine Restitution nach vorhergegangner Destruktion in Folge des Sündenfalls in der Engelwelt zu fassen, viel für sich haben. Und auch abgesehen davon würde zu fragen sein, ob nicht dieses Bild des Todes in der Umgebung des Menschen vom Schöpfer gerade dazu bestimmt sein konnte, ihn vor dem Fall in die Sünde, der, wie wir gesehen haben, doch immer und mit Nothwendigkeit ein möglicher

war, vor dem ethischen Tode und dessen Folgen zu warnen und so zu bewahren. Es wäre dann die ganze Natur von vornherein schon gleichsam ein Opfer für den Menschen gewesen, wie sie es im einzelnen rituellen Opfer hernach zu werden bestimmt wurde, und kann dies dort wie hier sein, weil sie eben kein persönliches Leben hat. Es könnte der Sinn des Prädikates gut dann der sein, daß die gesammte Organisation der geschaffenen Natur in ihrer reichen Fülle und weisen Ordnung dem höheren Zweck, welchen sie für den Menschen, die Krone der Schöpfung, hatte, vollständig angemessen war. So würde die Frage nur noch die sein, ob eine solche Anschauung sich mit dem Zeugniß des Paulus über den von der Natur selbst in ihrem gegenwärtigen Stande empfundenen Druck und von dessen Ursprung vereinigen läßt. Ist auch der ὑποτάξας gewiß nicht Adam, sondern Gott, so weiset das ὑπετάγη doch immer auf die Vorstellung von einem geschichtlichen Vorgang. Aber es braucht ein solcher nicht erst ein nachträglich eingetretener zu sein und der Aorist kann sehr wohl so im obigen Sinne gefaßt werden, daß man den Begriff der Geschichte eben in seinem weitesten Sinne nimmt, wo er diese anfänglichen Schöpfungsakte und Institutionen, als die Vorbereitungen und Zubereitungen der Stätte für die menschliche Geschichte, unter dem Gesichtspunkt durchgehender göttlicher Teleologie schon einbegreift. Dazu kommt, daß ein bewußtes sich Zurücksehnen nach einem ursprünglich besseren Zustande ja doch in keinem Falle in Dem gesucht werden kann, was Paulus von der κτίσις aussagt. Denn dieser Begriff, der hier bestimmt nur die unpersönliche Natur bezeichnet, läßt unter allen Umständen nur die Annahme einer allgemeinen Schmerzempfindung im Reiche der Thierwelt zu. Insofern ist also auch diese hier wichtige Stelle nicht gegen die obige Darstellung. Dagegen wäre es jedenfalls falsch, eine solche anfänglich schon nicht störungslose Gestalt der Natur dadurch zu motiviren, daß Gott ja den Sündenfall doch vorausgesehen habe. Dies wäre ein mehr menschliches als göttliches Verfahren.

---

§ 33.

Das natürliche Verderben der Menschheit, im Gefolge des ersten Sündenfalles, als allgemeiner sündiger Zustand.

Das Wesen des natürlichen Zustandes sündiger Verderbtheit der Menschen bezeichnet die Schrift als „Fleisch“, Fleischlichkeit, d. h. sinnliche Selbstsucht, welcher gegenüber der Geist sich nur noch als richtendes und vermahnendes Bewußtsein der Wahrheit, in Gottes Namen und Kraft züchtigend und ziehend, bezeugt. Das Verhalten des Menschen zu diesem Zeugniß und Zuge von Gott, welches nicht bei Allen das gleiche ist, bedingt eine größere oder geringere Vertiefung in den sün-

digen Grundzustand, aber das Wesen desselben, Entfremdung von Gott und Ungehorsam gegen ihn in Unwissenheit einerseits und Widerspenstigkeit andererseits, beides in religiöser und sittlicher Beziehung, ist und bleibt bei Allen dasselbe.

In der obigen Ueberschrift liegen zwei Sätze: erstens, daß ein allgemeiner Zustand sündiger Verderbtheit in der Menschheit vorhanden ist, und zweitens, daß dies eine Folge des ersten Sündenfalles im Paradiese ist.

Der erste Satz ist unbestrittener als der zweite. Er drückt das Bewußtsein schon der Heidenwelt aus, sofern sie noch nicht in einen ganz versunkenen Zustand gerathen ist, wie zahlreiche classische Aussprüche sowohl, als das allen Religionen eigene Sühnopferwesen beweisen. Bestimmter und klarer ist er die durchgehende Lehre der heiligen Schrift, im alten und neuen Testament (Gen. 8, 21; Exod. 34, 7; 1 Kön. 8, 46; Hiob 15, 14 rc.; Prov. 20, 9; Kohel. 7, 21. — Luc. 11, 13; Röm. 3, 23; 5, 12; Eph. 2, 3; 1 Joh. 1, 8. 10; 5, 19), und auf Grunde ihres Zeugnisses, wie des Gewissens, welchem die Heiden jene Erkenntniß verdanken (Röm. 2, 14), bildet er die erste Grundlage des christlichen Glaubensbewußtseins und des kirchlichen Bekenntnisses, während er ebenso das immer aufs neue bestätigte Resultat jeder tieferen Beobachtung des Menschenlebens bleibt, sowohl auf heidnischem als christlichem Gebiet. Wem daher die Thatsache einer allgemeinen Sündhaftigkeit aller Menschen erst noch zu beweisen ist, der bietet uns nach unserm von Anfang an eingenommenen Standpunkte gar nicht die Möglichkeit irgend einer Verständigung. Was wir hier näher zu erörtern haben, ist nur die Frage nach der Art und dem Grade, dem Wesen und der Beschaffenheit dieses Zustandes, und darüber sind allerdings auch innerhalb der christlichen Kirche zu den verschiedenen Zeiten und auf Seiten der verschiedenen Partheien die Ansichten sehr auseinander gegangen, ja bis heut sind auch innerhalb der evangelischen Kirche hierüber die Akten noch nicht geschlossen.

In Bezug auf unseren zweiten Satz ist klar, daß derselbe überhaupt nur eine Geltung haben kann innerhalb des Offenbarungsgebietes, aber ebenso auch, daß ihm hier irgendwelche Anerkennung immer zu Theil werden muß. Tritt er auch im alten Testamente noch zurück, so spricht ihn das neue doch sehr bestimmt aus (Joh. 3, 6; Röm. 5, 12 ff.). Aber weil auch das letztere doch keine ausgeführte dogmatische Theorie über dies Verhältniß gibt, finden wir auch hier in Bezug auf die nähere Bestimmung desselben eine große Meinungsverschiedenheit entgegenstehender Richtungen in der Kirche. Allerdings hat gerade die evangelische Kirche auch hier eine sehr bestimmte Ueberzeugung übereinstimmend in ihren Bekenntnissen niedergelegt, aber es liegt in der Natur der Sache, daß bei einem Punkt wie dieser, über welchen das unmittelbare Erfahrungsbewußtsein keine so deutliche Aussage thun kann, wie über den ersterwähnten,

die Ueberzeugungen immer aufs Neue auseinander gehen. Und das um so mehr, weil gerade das Gewissen und der Begriff der Verantwortlichkeit, welchen dasselbe in Uebereinstimmung mit der Schrift geltend macht, also gerade die Hauptzeugen für den ersten Satz, so leicht einer ernstlichen Geltendmachung des zweiten entgegen zu stehen scheinen. Insofern sind auch in Beziehung auf den zweiten Satz, was seine nähere Formulirung betrifft, die Akten noch nicht geschlossen. Beide können nur im Zusammenhange mit einander vollständig erledigt werden, und so finden wir denn auch in der Geschichte der Lehre von der Sünde, innerhalb derjenigen der christlichen Kirche und Theologie, beide Sätze immer in naher Verbindung und gegenseitiger Bedingtheit aufgefaßt.

In den ersten Jahrhunderten der christlichen Kirche, zumal im Orient, war eine Anschauungsweise herrschend, nach welcher der Zusammenhang der allgemeinen menschlichen Sündigkeit mit der Sünde Adams nur sehr lose aufgefaßt und jene als Gattungseigenschaft nicht hoch angeschlagen wurde. Entweder nahm man geradezu einen sündlosen Anfang des Lebens bei allen Menschen an, so daß nur das böse Beispiel und die geschwächte Kraft der menschlichen Natur als objektive Anlässe der subjektiven Hingebung der Einzelnen an die Sünde stehen blieben, oder man statuirte höchstens einen naturartigen Hang zum Sündigen bei allen Menschen, der sich mit den Jahren entwickele, dann aber mit Freiheit bekämpft werden müsse, und unter dem Beistande der göttlichen Gnade auch wirklich siegreich bekämpft werden könne. Die eigentliche, verschuldende, Sünde tritt immer erst mit der bösen That ein. Die menschliche formale Freiheit, τὸ αὐτεξούσιον, ist unerläßliche Voraussetzung derselben, und ohne sie kann entsprechend auch die Bekehrung von der Sünde nicht geschehen, ja sie muß zu derselben den ersten Schritt thun, welchen die Gnade dann nur unterstützt und vollendet. Selbst Origenes, der im Zusammenhang mit seiner Lehre vom vorzeitlichen Falle eine allgemeine Unreinheit der Menschenseelen von Anfang an statuirt, ist gleichwohl weit entfernt die Freiheit der Entscheidung zum Bösen oder zum Guten zu leugnen.

Die Ursachen dieser Anschauungsweise liegen wohl theils in dem frischen sieghaften Erlösungsbewußtsein jener ersten Zeugen- und Märtyrer-Generationen, überhaupt in diesem geschichtlichen Zeitkarakter, welcher die Aufmerksamkeit mehr auf die äußeren Kämpfe richtete als auf die inneren, theils und hauptsächlich in der Eigenthümlichkeit des griechischen Volkskarakters, dessen vorwiegender Richtung auf das Aeußere, Drastische, und dem starken Selbstgefühl der individuellen Persönlichkeit, welches denselben kennzeichnet. Namentlich Chrysostomus mit seinem großen sittlich praktischen Ernst repräsentirt so recht diesen gesammten Standpunkt, im scharfen Unterschiede von dem des Augustinus im Abendlande.

Auch hier herrscht ursprünglich noch eine der griechischen verwandtere Anschauungsweise, indem auch Tertullian, obwohl er den tradux peccati mit der Geburt lehrt, doch die kleinen Kinder von Schuld frei spricht, und einen unauslöschlichen Rest des Gottesbildes im Menschen

behauptet, sowie später Ambrosius und Augustinus selbst, in seiner früheren Zeit, so sehr sie nach Psalm 51, 7 die allgemeine Sündigkeit von Anfang des Daseins an lehren, doch diese verkehrte Naturbestimmtheit als eine solche betrachten, welcher der Wille widerstehen kann und soll. Als nun aber jene ältere griechische Ansicht sich im System des Pelagius und seiner Schule consequent und bis zur entschiedenen Schrift- und Erfahrungswidrigkeit au bildete, da trat durch Augustin der große Umschwung ein zu der ganz entgegengesetzten Betrachtungsweise. Es war dies im tiefsten Grunde und mit geistlichem Auge betrachtet eine weltgeschichtliche That, eine Gottesthat. Der Geist Gottes, der die Kirche leitet, rettete hier die Ehre der Gnade Gottes und des Werkes Christi im Gefäß des augustinischen Zeugnisses zum Segen für alle Folgezeit bis auf diesen Tag. Aber das Gefäß ist doch nicht der in dasselbe gelegte Schatz selbst, dieser ist göttlich, jenes menschlich und noch nicht die adäquate Form für die lautere Schriftwahrheit.

Nach dieser augustinischen Anschauungsweise ist die Menschheit überhaupt nicht als eine Reihe von selbständigen einzelnen Persönlichkeiten zu betrachten, sondern als eine Gattungs- und Geschlechtsgemeinschaft, welche in ihrem Urheber, Adam, ein für allemal gehandelt, d. h. zum Bösen sich bestimmt hat, und in Folge davon in allen ihren Gliedern von Geburt an mit absoluter Nothwendigkeit der Schuld und der Macht der Sünde so unterworfen ist, daß jede persönliche Entscheidung des Einzelnen zum Guten unmöglich, eine Freiheit in diesem Sinne absolut nicht vorhanden ist. Freiheit ist nur die ungehinderte Fähigkeit das Gute zu wollen und zu thun — die materiale — und diese kommt im Menschen nur dadurch zu Stande, daß Gott aus jener massa perdita Einige, von Ewigkeit dazu Erwählte, durch seine unwiderstehliche Gnade innerlich umbildet und durch seine Allmacht zur Vollendung in Christo führt. Damit war nun freilich nur dem einen Extrem das andere entgegengeschleudert und der Schrift sowenig als der Erfahrung und dem rechten gläubigen Denken Genüge gethan, auch kam die augustinische Lehre im Morgenlande nicht zur Anerkennung und im Abendlande suchte der Semipelagianismus mit dem Satz, daß die Menschen von Natur zwar nicht sittlich gesund, aber noch weniger sittlich todt, sondern vielmehr nur schwer krank seien, eine Vermittelung zu schaffen. Selbst nachdem in der Folgezeit, besonders seit Gregor dem Großen, der Augustinismus — nur ohne die Lehre von der Reprobation — im Abendlande allgemeine kirchliche Autorität bekommen hatte, blieben die fortgehenden Reaktionen nicht aus, ja die Scholastik nahm der Hauptsache nach, besonders auf skotistischer Seite, eine entschieden pelagianische Richtung, und auch Thomas und seine Schule stand keinesweges auf reinem augustinischem Grunde. Aber um so mehr ging gerade durch die tiefer erregten christlichen Kreise, wie die Mystik wenigstens zum großen Theil, ein entschieden augustinischer Zug, und was für uns das Wichtigste ist, die Reformation in beiden Zweigen unternahm ihren Vertilgungskampf gegen die verrotteten Lehrgebäude der Scholastik mit dem Alles durchdringenden Begriff des meritum von keinem

anderen Grunde aus, als dem des strengsten Augustinismus. So namentlich Luther (de servo arbitrio) und später Calvin, beide auch die strenge Prädestinationslehre mit einbegreifend, der Letztere insonderheit dieselbe noch supralapsarisch überbietend (vgl. § 38). Zwingli dachte wenigstens über die Erbsünde milder, indem er sie mehr als ein Gebrechen auffaßte, und Melanchthon entfernte sich in seiner späteren Entwickelung nicht nur ganz von der prädestinatianischen Theorie, sondern suchte auch ausdrücklich der Freiheit des Menschen mehr Spielraum zu vindiciren, indem er gegenüber den göttlichen Gnadenzügen — gratia resistibilis — ein Nichtwiderstehen, ein sich ziehen Lassen und weiterhin ein freies Aufnehmen und Folgen fordert. Aber die symbolische Lehre beider evangelischen Kirchen [1]) ging auf dergleichen Milderungen nicht ein, sondern blieb fest stehen auf den Lehrpunkten, welche das innerste Wesen des Augustinismus in seiner historischen Gestalt ausmachen.

Allerdings lehrte man ursprünglich, und auch späterhin wenigstens der herrschenden Anschauungsweise nach, nicht wie Augustin ein Sündigen Aller in Adam, sondern zunächst nur eine angeborene Nothwendigkeit des Sündigens für Alle, welche von Geschlecht zu Geschlecht sich forterbt, also statt jenes realistisch mystischen peccatum originis, vielmehr eine eigentliche, geschichtlich vermittelte Erbsünde, wie schon die A. Conf. Art. 2 das „vitium originis" deutsch wiedergibt. Aber man behauptete 1) daß dieser angeborene Zustand als solcher schon unweigerlich „unter Gottes ewigen Zorn", in die Hölle verdamme, und 2) daß aus demselben die eigene Sünde in jeder Gestalt und bis zum höchsten Grade so lange mit Nothwendigkeit hervorgehe, bis der Einzelne durch das „Wunder" der Wiedergeburt aus Gott vermittelst des Glaubens, auf Grunde ewiger freier, d. h. durch Nichts auf Seiten des Menschen bedingter Wahl, von Gott in den Stand der Gnade und Gotteskindschaft versetzt worden sei. Wird auch der erste Satz von der Erbschuld nicht überall so rund ausgesprochen, wie in der Augustana Art. 2, so ändert dies in der Hauptsache immer nichts, weil der zweite Satz die eigene Sünde nun einmal so unmittelbar und unzertrennlich mit der Erbsünde verbindet. Und wir finden hier wenigstens für lange Zeit weniger als im Mittelalter nachträgliche Versuche der Theologie, solche Härten zu mildern. Allerdings entledigte sich die lutherische Dogmatik im siebzehnten Jahrhundert des auch in den Symbolen dieser Kirche noch übrig gebliebenen prädestinatianischen Elementes, aber die Schroffheit in der Lehre von der Sünde blieb gleichwohl der Hauptsache nach in Kraft, weil man eine Möglichkeit des Heils durchaus nur in diesem Leben anerkennend, jene Verdammung doch immer für alle diejenigen geltend machen mußte, zu denen das Evangelium hienieden nicht kommt [2]).

---

[1]) Vgl. Conf. Aug. Art. 2. Apol. I. Artt. Smalc. P. III, 1. F. C. I. Conf. Helvet. maj. Cap. 8. 9.

[2]) Vgl. Cat. major zum dritten Artikel des apostolischen Symbolum, gegen das

Und wenn diese Dogmen bei der Orthodoxie freilich immer mehr zu todten wirkungslosen Satzungen erstarrten, so gründete auf denselben Boden recht eigentlich der Pietismus seine Erweckungsthätigkeit, wie der Methodismus noch heut, nur beide allerdings nicht auf das System als solches, sondern vielmehr auf dessen praktischen Grundgehalt, und beide machten diesen eben auch zunächst nur innerhalb der erstorbenen Christenheit mit solcher Strenge geltend, was hier immer von Bedeutung ist. Wesentlich in diesem Sinne that auch die Brüdergemeine am Anfang ihr Zeugniß. Dagegen zeigt die spätere selbständige Entwickelung ihres Geistes, bei Zinzendorf sowohl als Spangenberg und in ihrem Leben und Wirken bis auf diesen Tag, wenn auch ohne durchgeführte systematische Bestimmungen, eine deutliche Modification des strikten augustinisch reformatorischen Standpunktes im Geiste etwa der oben angeführten melanchthonischen Sätze, nur wohl noch weitergreifend als diese. Eine gesunde theologische Durchbildung aller solcher Tendenzen aber wurde gehindert durch die inzwischen allerorten hereingebrochene destruktive Macht des Rationalismus, welche, die unhaltbaren morschen Dämme der alten Orthodoxie durchbrechend, die Kirche mit der Fluth eines neuen und verschärften Pelagianismus, ja eines rein heidnischen Moralismus der Allerweltsreligion überschwemmte. Die Folge davon war mit Nothwendigkeit, daß die gläubige Reaktion in unserem Jahrhundert, sofern sie nach einer systematischen Grundlage suchte, zum großen und nicht zum schlechtesten Theile vor der Hand einfach wieder zu jener großen Autorität Augustins und Luthers zurückkehren zu müssen glaubte. Und das um so mehr, da der von Schleiermacher angestellte Versuch, einen neuen Grund zu legen, wie überhaupt, so namentlich auch in der Lehre von der Sünde so durchaus nicht befriedigend für eine treue Schriftforschung und das tiefere Erfahrungsleben ausgefallen war.

Andrerseits aber kann auch der Augustinismus in seiner überlieferten Gestalt beiden Instanzen gegenüber auf die Dauer doch nicht genügen und die neuere gläubige Theologie, keinesweges nur soweit sie etwa geschichtlich irgendwie auf Schleiermacher ruht, sondern im weitesten Sinne dieser Bezeichnung, wo sie Männer ganz anderer Schule in sich schließt, hat sich noch nicht bewegen lassen, ihn unbesehens wieder aufzunehmen, sondern stellt sich vielmehr die Aufgabe, mit der Anerkennung des tiefen erbsündlichen Verderbens der Menschheit im Gefolge des ersten Sündenfalles doch diejenige der formalen Freiheit des Einzelnen zu verbinden. Aber nicht nur gehen die Einzelnen dabei sehr auseinander in Bezug auf die nähere Bestimmung dieser beiden Momente, sondern es hat sogar der neueste gründlichste Bearbeiter des Gegenstandes, J. Müller, insofern die Lösung des Problems auf dem unmittelbar schrift- und erfahrungsmäßigen Boden

---

Ende: »Was außer der Christenheit ist, Heiden, Türken, Juden u. s. w. ... bleiben in ewigem Zorn und Verdammniß, weil sie den Herrn Christum nicht haben«. Und dazu bei Schmid, Dogmatik der Ev. luth. Kirche § 44, nota 8. 10. 11.

der Geschichte ganz aufgeben zu müssen geglaubt, als er wieder zu jener Hypothese des Origenes von einem vorzeitlichen Falle aller in dies Leben eintretenden Menschen zurückgekehrt ist. Dagegen müssen wir unsererseits für die wahre Aufgabe der Theologie durchaus die obige halten, die Wahrheit in der voraugustinischen, nicht origenistischen, sondern der herrschenden orientalischen Anschauungsweise mit der Wahrheit der augustinischen occidentalischen zur höheren Einheit zu verbinden, und können dieselbe keineswegs für unlösbar halten. Vielmehr ist die Lösung auch geschichtlich schon bestimmt vorbereitet durch die von Melanchthon gethanen Schritte und die Art, wie vor Anderen auch Zinzendorf und Spangenberg diesen Weg weiter betreten haben [1]). Diesem Vorgang haben wir nur zu folgen.

In welcher Weise wir unsrerseits das Ziel zu erreichen suchen, haben wir bereits durch die unmittelbar schriftgemäße Auslegung der Erzählung vom ersten Eintritt der Sünde ausgesprochen und werden dies nun in den folgenden Paragraphen weiter durchführen. Die große Aufgabe für uns liegt dabei darin, die wesentliche Wahrheit des augustinischen Princips, mit welcher es so fest in Schrift und Erfahrung wurzelt, daß es allem Widerspruch zu Trotz immer wieder sich durchgekämpft hat, vollkommen zu sichern, nämlich die Wahrheit, daß die Menschheit allerdings in Folge des ersten Falles ihrer gegebenen Naturbestimmtheit nach in ethischer Beziehung total verdorben ist, und also auf keine Weise vermag, aus sich selbst einen Schritt zur wahren Heilung zu thun, diese vielmehr, den Begriff im strengen Sinne der verursachenden, schöpferischen Wirkung genommen, ausschließlich Gottes Werk ist. Dies versteht sich für uns sogar insofern ganz von selbst, als wir nach dem Grundverhältniß von Schöpfer und Geschöpf überhaupt, auch bei ungestörtem Verhältniß beider, keinerlei geschöpfliches Gute anerkennen können, als was Gott auf freie Weise im Menschen urgründlich wirkt. Aber es muß eben auch frei im Menschen gewirkt sein, d. h. so wie es das Wesen desselben als Person mit sich bringt, zwar durch, von Gott, aber nicht ohne den Menschen, es muß von ihm frei empfangen sein, mit der Möglichkeit auch des Verwerfens. Und in dieser Beziehung haben wir das *αὐτεξούσιον* der Griechen auf der anderen Seite ebenso in seinem Rechte zu wahren gegen die Negirung der freien, selbständigen Persönlichkeit, durch den Augustinismus. Wir können weder eine Schuld noch eine Macht der Sünde über die Person zugeben, welche unmittelbar oder mittelbar auf unfreiem, naturhaftem Wege eingetreten und doch eine absolute wäre. Ein solcher Weg ist aber die Vererbung — mit deren Statuirung die ursprüngliche reformatorische Lehre den eigentlich augustinischen Standpunkt, entschieden zum Vortheil der Wahrheit und Klarheit des Verhältnisses, bereits verlassen, eben damit aber auch nur um so drin-

[1]) Vgl. Idea fidei fratrum § 55 (und 37) auch § 123, 268. Und »Auszüge aus Zinzendorfs Reden« von Gottfr. Clemens, Bd. I, über d. 1. B. Mose, S. 100 ff., 113 ff. und öfter.

gender die unerläßliche Nothwendigkeit einer umbildenden Fortbildung ihrer eigenen weiteren im augustinischen Sinne formulirten Sätze dargethan hat. Bei Augustins That Aller in Adam ist doch wenigstens noch der Schein einer Selbstbestimmung gerettet, und im Sinne jener altrömischen Begriffe von Volk und Staat, welche die einzelne Persönlichkeit so sehr verschlangen in ihr Gesammtleben und Gesammtthun, konnte er sich, ob auch im Widerstreit mit jedem gesunden unmittelbar persönlichen Selbst- und Gewissensbewußtsein und wider seine eigenen früheren Zeugnisse, allenfalls darüber beruhigen, daß in Folge jener That auch eine Schuld im Sinne voller Verantwortlichkeit für Alle stattfinde. Der Begriff der Vererbung dagegen ist eine reine Naturkategorie, welche als solche den Begriff einer persönlichen absoluten Knechtung und Verantwortlichkeit nur so begründen kann, daß der der Persönlichkeit selbst geopfert wird.

Ein solches Natur- oder Geschichts-Fatum konnte wohl das mittelalterliche Bewußtsein, zumal in seiner deutschen Gemüthstiefe, überhaupt jener in der altgermanischen Mythologie schon so tief ausgeprägte Zug romantischer [1]) Tragik, welcher den indischen Ursprung des germanischen Wesens bekundet, ertragen. Gegen die ungeheure menschheitliche Katastrophe und deren allverzehrende Wirkung wurde der Einzelne gleichsam zum verschwindenden Momente, und die pantheisirende Mystik des Mittelalters machte dann mit dem letzteren Satz gar einen vollen Ernst. Der reine mystische Boden jener Zeit hat aber auch seinen bestimmten Theil an diesem Zug, und ihm ist namentlich Luther auf so unmittelbare und lebendige Weise entwachsen. Dazu kam, daß die gesammten geschichtlichen Verhältnisse und Zeitanschauungen verwandte waren und gerade auch seit der Reformation in der Zeit des Absolutismus, wenn auch in anderer Weise, immer mehr dahin neigten. Eine summarische Justiz, ein vielfältiges Gewaltregiment, ließ die Rechte der einzelnen Person als solcher oft nur zu sehr zurücktreten. So vermochte man den Gedanken ernstlich zu denken, daß Gott dereinst am Gericht ein persönliches Wesen für Thaten, im letzten Grunde aber für einen Zustand, verantwortlich machen und der ewigen Verdammniß zusprechen werde, in den es gänzlich unfrei, durch einen Anderen, hineingekommen. Daß damit die Idee Gottes und des Menschen, der Freiheit und der Persönlichkeit, des persönlichen Ethos zu Grunde gehe, sprach man sich nicht aus. Anders stehen wir gegenwärtig [2]).

Die gänzliche Umwälzung der geschichtlichen, staatlichen, gesellschaftli-

---

[1]) Im Unterschiede von der wahren ethischen, auf welche wir oben hinwiesen als Merkmal unseres modificirten Augustinismus.

[2]) Allerdings kehrte die spätere lutherische Dogmatik, wohl nicht ohne ähnliche Motive, zu der realistischen Anschauung Augustins zurück, oder verband sie doch mit jener Lehre von dem eigentlichen peccatum hereditarium der Concordienformel, aber damit that sie eben nur einen Rückschritt und keinen Fortschritt, abgesehen davon, daß sich beide Anschauungen gar nicht wirklich verbinden lassen. Die eine oder die andere muß immer die wesentlich das Behältniß bestimmende sein, auch wenn sie formal verbunden werden.

chen Verhältnisse, wie sie durch das wesentliche — aber anfangs noch nicht in seiner ganzen Tragweite verstandene — Grundprincip der Reformation selbst eingetreten ist, im letzten Grunde aber die fortschreitende exegetische und praktische Vertiefung in das von ihr wiederhervorgezogene Evangelium, hat uns wieder auf die von dem griechischen Geiste der alten Kirchenzeit so dringend gemachten Forderungen zurückgeführt, — der Begriff der Persönlichkeit ist uns in neuem umfassendem Licht aufgegangen und muß, weil er der Grundbegriff des göttlichen Wesens selber nach der Schrift ist, mit Nothwendigkeit auch im Gesammtbereich der evangelischen Lehrdarstellung zum allbestimmenden werden [1]. Aber er soll und darf es nicht in der ungereinigten Weise werden, wie in der voraugustinischen Periode, sondern so, daß die von Augustin vertretene tiefe Wahrheit ebenso conservirt wird. Die geschöpfliche Abhängigkeit des Menschen überhaupt, die naturhafte Unfreiheit des gefallenen Menschen, der objektive Fluch, dem alle Sünde auch die unfreiwillige, vor Gott unterliegt, muß zu Recht gebracht und mit der Freiheit der Person als solcher, die in letzter Instanz nur durch sich selbst verloren gehen kann, und mit der daher nur durch persönlich freie That begründeten absoluten und persönlichen Verantwortlichkeit, beziehungsweise Schuldverhaftung vermittelt werden. An der Lösung dieser Aufgabe hängt, wie Ebrard [2] einmal sehr wahr bemerkt, die Bewahrung vor dem „Ruin der Dogmatik und der Ethik" — und ebenso wahr knüpft Hagenbach an die „richtige Fassung der Lehre von der Sünde die Regeneration der Kirche und der Theologie" [3]).

Da haben wir denn nur Gott zu danken, daß diese Lösung nicht nur, wie erwähnt, durch alte und neue Vorgänge bereits mehr oder weniger angebahnt, sondern im neuen Testament selbst so deutlich begründet ist, daß es nur eines unbefangnen und klaren Blickes in dasselbe unter dem Mitzeugniß der Erfahrung bedarf, um das Gesuchte zu finden. Und zwar ist es auch hier wieder ganz insonderheit das abschließende Zeugniß des Johannes, welches mit seiner energischen Verbindung von ethischer Schärfe und Milde, Tiefe und Weite uns auf sicherer Spur zum Ziele leitet und die ebendahin weisenden Zeugnisse des Herrn selbst in den Synoptikern, wie des Paulus und Petrus, zusammenfassend verklärt. Unter diesem Gesichtspunkte wird es uns möglich sein, worauf hier Alles ankommt, in Bezug auf die Sünde der Menschheit weder ein Zuwenig noch ein Zuviel zu setzen, sondern in den Complex orga-

---

[1]) Die z. B. in der Concordienformel (Sol. decl. I, 1 und gegen den Manichäismus, 2) mit Berufung auf Luther als gleichwiegend gesetzten und von der Erbsünde gebrauchten Begriffe: „Natur- oder Person-Sünde, wesentliche Sünde" können und dürfen nicht so ohne Weiteres synonymisch gebraucht werden, man müßte denn einen strengeren Unterschied zwischen „Person" = Individuum und ethischer Persönlichkeit machen, als dort irgend der Fall ist.

[2]) Dogmatik I, S. 479 ff.

[3]) Lehrbuch der Dogmengeschichte, II, 2, S. 293.

nisch genetischer Verhältnisse, gesammtheitlicher und individueller Beziehungen, geschichtlicher Entwickelung und grundwesentlicher principieller Gegensätze, Ideen und Mächte, uns hineinzufinden, welcher nach Schrift und Erfahrung wirklich vorliegt. Ist die Arbeit mühsam, so ist sie auch lohnend für die Wissenschaft und für das Leben. Gälte es nur den Fortschritt der Wissenschaft als solcher, so könnte man beim Blick auf so manche naheliegende Mißverständnisse wohl zweifeln, ob es, im Sinne des Evangeliums gedacht und gehandelt (1 Cor. 8, 1 ff.; 10, 23), wohlgethan sei, hier an den alten Pfeilern des reformatorischen Bekenntnisses nachbessern zu wollen. Aber wenn wie die heilige Schrift, — deren Zeugniß eben nicht in erster Linie für die Wissenschaft, sondern für das Leben geschrieben steht — so auch die allseitigen Bedürfnisse des letzteren selbst unsere Zeit zu solcher Arbeit drängen, dann muß jenes Bedenken schwinden, und vielmehr gerade die Liebe, welche bauet, die Liebe zur Kirche des Evangeliums, dem Gebäude Gottes in Christo Jesu und seiner Behausung im heiligen Geiste, treibt dann einen Jeden, der dazu berufen ist, auch an seinem Theile ein Handlanger zu werden bei diesem Werk.

Wir behandeln nun in diesem Paragraphen zunächst die erste der beiden am Anfang gethanen Fragen, nach Art und Grad, Wesen und Beschaffenheit des natürlichen Verderbens der Menschheit als allgemeinen sündigen Zustandes.

Das neue Testament bezeichnet diese allgemeine Sündhaftigkeit am häufigsten, eigenthümlich aber treffend, durch den Ausdruck Fleisch, σάρξ (Joh. 1, 12; 3, 6; Röm. 7, 14. 18; 8, 3—9). Diese Bezeichnung scheint zu äußerlich und leicht mißverständlich, sofern im alten Testamente der Ausdruck בָּשָׂר, vom Menschen gebraucht, zunächst mehr eine metaphysische Bedeutung hat, und das durch die Sünde aus der Gottesgemeinschaft gefallene und dadurch seiner ursprünglichen Lebensherrlichkeit, Fülle und Kraft verlustige menschliche Wesen bezeichnet, während es sich hier eben um eine ethische Bezeichnung des Wesens der adamitischen Sünde selbst handelt. Und der Mißverstand liegt um so näher, als auch im neuen Testamente derselbe Ausdruck öfter im eben bezeichneten Sinne, für die sinnliche Leiblichkeit des Menschen, sogar außer aller Beziehung auf die Sünde, wie bei Christo, gebraucht wird (Joh. 1, 14; 1 Tim. 3, 16; Röm. 1, 3; 9, 5), während andererseits wieder σῶμα hie und da in offenbar ethischer Beziehung vorkommt (Röm. 6, 6; 8, 13).

Darin scheint dann, zumal bei Paulus, eine Bestätigung jener Theorie zu liegen, daß die Sünde wesentlich mit der Sinnlichkeit zusammenfalle oder aus ihr hervorgehe, eine Ansicht, welche wir ebensosehr nach Genesis 3. als aus allgemeinen Gründen der Schriftlehre und des Glaubensbewußtseins gänzlich abweisen mußten. Aber derselbe Paulus legt anderwärts das gleiche entschiedene Zeugniß gegen dieselbe ab, wenn er das sich selbst Leben als das Wesen des unerlöseten Zustandes bezeichnet, jede Lieblosigkeit und Feindschaft, ja sogar einen gesetzlichen Ge-

horsam oder eine dem Leibe feindselige Askese unter den Begriff der σάρξ fallen läßt (2 Cor. 5, 15; Röm. 8, 7; Gal. 5, 19 ꝛc.; Röm. 4, 1; Col. 2, 23). Ursache, wesentlicher Quell und Ausgangspunkt der Sünde kann ihm danach die materielle Leiblichkeit absolut nicht sein. Dagegen liegt allerdings deutlich in dem bezeichneten Sprachgebrauche dies, daß irgend eine nähere und bedeutungsvolle Beziehung zwischen der Sünde und der σάρξ als Sinnlichkeit obwaltet, welche dazu berechtigt, jene mit diesem Ausdrucke zu bezeichnen. Und dies wird um so einleuchtender, wenn wir bedenken, welche Erscheinungsgestalt des Begriffes der Sünde es ist, mit der die heilige Schrift es hauptsächlich zu thun hat und für die sie den Ausdruck σάρξ braucht. Es ist dies der Natur der Sache nach und thatsächlich, im Unterschiede von der vollendeten Ausgestaltung der Sünde als diabolischer, die specifisch adamitische oder überhaupt menschliche, theils im natürlichen Zustande, von welchem wir hier handeln, theils aber auch im Gnadenstande, dessen sündige Störungen doch immer nur die Fort- und Nachwirkungen jenes früher herrschenden Verderbens, diesem also im letzten Grunde gleichartig sind. Die verwandte Eigenthümlichkeit beider sonst so entgegengesetzten Zustände liegt aber darin, daß im ersten die Sünde noch nicht bis zur diabolischen gesteigert ist, — denn sonst wäre keine Wiedergeburt möglich gewesen — im zweiten nicht mehr dazu angethan ist, und wenn dennoch der Fall einträte, eben damit der Gnadenstand selbst auf unwiederbringliche Weise verloren wäre. Ohne in Beziehung auf diese Verhältnisse den folgenden Erörterungen vorzugreifen, können wir doch schon hier, auf Grunde von § 32 soviel sagen, daß der specifische Karakter derjenigen Sünde, welche das neue Testament mit dem Ausdruck σάρξ bezeichnet, darin besteht, daß sie, wenngleich in verschiedenem Grade, doch wesentlich noch irgendwie das Merkmal der Schwachheit, naturhafter Unfreiheit an sich habe.

Von hier aus eröffnet sich uns leicht das richtige Verständniß des Ausdruckes σάρξ und derselbe gibt uns dann die erforderlichen näheren Bestimmungen des eben aufgestellten allgemeinen Begriffes an die Hand. Wir bezeichneten das gottesbildliche Wesen des Menschen im Urstande so, daß er Leib, Seele und Geist hat, eine bestimmte Fülle von Gaben- und Kräften als gottgegebene Ausrüstung, mit der Bestimmung, diesen gesammten empfangenen Besitz durch gehorsame Auswirkung desselben nach allen Seiten in der Geistesgemeinschaft kindlicher Liebe mit Gott diesem frei zurückzugeben (cf. Röm. 12, 1), eben dadurch aber denselben sich erst wahrhaft persönlich zuzueignen (Matth. 10, 39), und so zu durchgeisten, daß er selbst, auf diesem Wege zur freien heiligen Persönlichkeit in Gott ausgereift, nun nach seinem Maße Geist, πνευματικός, sei. Das entsetzliche Gegenbild davon, die diabolische Sünde, besteht nun darin, daß der Mensch gerade die höchste ihm verliehene Gabe, den Geist selbst, als Potenz der Gottes-Liebe, verkehrt in ein Werkzeug der Selbstsucht, und bewußter, freier Maßen, wirklich als Person, von und vor Gott sich erfassend, gleichwohl mit Allem, was er ist und hat,

sich wider Gott wendet, um selbst sein Gott zu sein. Die menschliche oder adamitische Sünde dagegen besteht darin, daß, ehe die geistige Potenz zur vollen Selbstentfaltung gekommen ist, d. h. ehe der Mensch sich mit vollem Bewußtsein in dem ewigen Grunde und Ziele seines Wesens frei erkannt und ergriffen hat, irgendwie von außen herein, es sei durch frühen verführenden Betrug, wie bei den ersten Menschen, oder durch ererbte üble Disposition, wie bei ihren Nachkommen, diese geistige Potenz, das Gottesbewußtsein und Gewissen, übermocht, depotenzirt und dethronisirt, dagegen das niedere, leiblich seelische Leben so emancipirt wird, daß es in die dem Geiste gebührende Stellung tritt, und der Mensch sich nun wesentlich nur noch in seiner sinnlich-endlichen, der sichtbaren Welt correspondirenden Wesenheit, d. h. als Natur-Wesen im höheren Sinne, weiß und will, eben damit aber auch dem Todesgesetze eines solchen von seinem göttlichgeistigen Grunde und Mittelpunkte losgerissenen Naturlebens unrettbar anheimfällt, bis eine Neugeburt aus dem Geiste ihn wieder zu Gott und damit auch erst im wahren Sinne zu sich selbst bringt, so daß er zur geistlichen, freien und heiligen Persönlichkeit in Gott, seiner ursprünglichen Wesensbestimmtheit entsprechend, noch gelangt.

Eben jener natürliche, d. h. vor der Wiedergeburt allen Adamiten erbweise eigene, also seinem Ursprung wie seinem wesentlichen Inhalte nach naturhafte, entgeistete, Zustand wird aber überaus treffend bezeichnet durch den Ausdruck σάρξ. Dies Wort bezeichnet zunächst, neben σῶμα, als dem durch den Geist als Lebenskraft belebten Stoffe, dem Leibe, ähnlich wie unser „Körper“ oder „Fleisch“, den organischen Stoff als solchen, und sofern der Geist allein dessen Belebung bedingt, weiter auch als entgeisteten, leblosen [1]). Darum wird denn in ächt orientalischem, concret prägnantem und anschaulichem Ausdruck der ganze Mensch, zunächst nach der metaphysischen Seite, als σάρξ bezeichnet, sofern er, der lebengebenden und tragenden Gottesgemeinschaft entfallen, ein nun nicht mehr dauerkräftiges, vielmehr der Störung und Schwachheit in leiblicher und seelischer Hinsicht unfrei verfallenes Naturwesen geworden ist, welches unaufhaltsam dem Tode, der Trennung des Lebensbandes zwischen Leib und Seele, dem Zerfallen in seine Bestandtheile, entgegengeht. Aber die entscheidende Ursache dieses seines Zustandes in metaphysischer Hinsicht ist nun die tiefere ethische Zerreißung des Lebensbandes zwischen dem Menschen und Gott und die daherige ethische Entgeistung und Depotenzirung des Menschen zum sinnlich endlichen Naturwesen, welches, seines hohen göttlichen

---

[1]) Der Ausdruck σάρξ steht so recht eigentlich in der Mitte zwischen den beiden anderen σῶμα und πτῶμα; wenn diese den Leib, der eine als beseelten, lebendigen, der andere als entseelten, todten, concret bezeichnen, hat σάρξ vielmehr eine mehr abstrakte, allgemeinere Bedeutung und kann daher in verschiedenem Verstande in beiden Fällen gebraucht werden, sobald man nur die specifische Beschaffenheit und Bestimmtheit des materiellen Wesens ausdrücken will.

Ursprunges und seiner entsprechenden Bestimmung vergessend, sich in sein diesseitiges isolirtes Dasein selbstisch vergräbt und so auch nach dieser Seite hin dem Tode, d. h. dem Zerfall nach allen Beziehungen, entgegen geht, der gänzlichen Entfremdung und Losreißung von seinem Gott sowohl, als von seinen Mitmenschen, ja von sich selbst, sofern eine allgemeine innere Zerrüttung seiner geistigen Beziehungen und Kräfte die unausbleibliche Folge ihrer Bethätigung in verkehrter Richtung ist. Der Mensch ist so auch in ethischer Beziehung ein caput mortuum geworden, ein sinnlich endliches Einzelwesen in falscher Selbstbeziehung [1]) auf sich nur nach der niederen Seite seines Wesens, ein in seiner eigenen depotenzirten Gestalt gefangenes, schwaches und unfreies Naturwesen auch in ethischer Hinsicht. Die innere wesentliche Parallele und Causalverbindung nun zwischen diesem metaphysischen und ethischen Zustande des Menschen erlaubt es, und weil der zweite innere, in dem ersteren augenfälligen, sich äußerlich darstellt, empfiehlt es sich, zumal für die plastisch concrete anschauliche Ausdrucksweise der Schrift, auch diese ethische Beschaffenheit als σάρξ zu bezeichnen. Dieser Ausdruck gehört somit weder zu den begrifflich eigentlichen, — wie ihn die Sinnlichkeitstheorie faßt — noch auch zu den bloß bildlich vergleichenden, symbolischen — wie er in der kirchlichen Lehre, sofern sie zwischen natürlich menschlicher und diabolischer Sünde nicht unterscheidet, genommen werden muß — sondern zu der zahlreichen Klasse verwandter in der Schrift, welche wir eben als concret-anschauliche bezeichnen müssen, weil sie das Innere durch das Aeußere, worin jenes erscheint, kenntlich zu machen suchen. So ist σὰρξ καὶ αἷμα = Mensch, menschliche Natur und Kraft oder Autorität, πρόςωπον = Person, u. a. m. So sagen auch wir: ein guter Kopf = guter Verstand, oder = Person; Herz = Gemüth, d. h. der Mensch nach der Seite des Gemüths, u. s. w. Wenn wir aber für unser wissenschaftliches Bedürfniß diesen concreten Ausdruck in eine abstrakte Begriffsbestimmung umsetzen müssen, so können wir danach das Wesen der Sünde auf diesem bestimmten Gebiete nicht anders bezeichnen, denn als sinnliche — oder sinnlich endliche, physisch-psychische — Selbstsucht, wie sie der geschilderte Zustand in den mannigfaltigsten Gestalten aufweiset, und wir haben dafür den genügenden Schriftbeleg (2 Cor. 5, 15; vgl. Matth. 10, 39; 16, 24: Selbstsucht, und zwar sinnlich endliche: Joh. 12, 25 ἐν τῷ κόσμῳ τούτῳ cf. Luc. 14, 26).

Dies ist nicht die rein geistige, absolute und im tieferen Sinne persönliche Selbstsucht und entsprechende Gottesfeindschaft, welche das Wesen

---

[1]) Ein falsches »Ansich«, welches Paulus auch da, wo es in legaler Form auftritt, nicht anders beurtheilt, cf. Röm. 4, 1: was fand Abraham „κατὰ σάρκα"? wozu Calvin: naturaliter. Grotius: propriis viribus. Form. Conc.: per se ipsum, tanquam semetipsum. Hieher gehört in Wahrheit das »propriis viribus«, aber nicht in das reine Gebiet des Urstandes, wie wir oben bemerkten.

der diabolischen Sünde ausmacht, aber auch nicht die rein sinnliche, durchaus unpersönliche Selbstsucht des Thieres, welches zu Gott in gar keinem subjektiven Verhältniß steht, oder des kleinen Kindes (wie dasselbe jetzt beschaffen ist) in seinen unmittelbaren physischen Bedürfnissen, welches für sein empirisches Leben in der Außenwelt und in seiner subjektiven Entwickelung noch nicht über die Stufe des thierischen Daseins hinaus ist. Es handelt sich hier vielmehr um ein Mittleres. Dies ist einerseits, wie im letztgenannten Falle, naturhaft gegebene und unfrei bestimmende allgemeine Prädisposition, und darum ähnlich wie bei dem Thiere vererbbar, andrerseits aber im Fortschritte der Entwickelung, in ähnlicher Weise wie der erstgenannte diabolische Zustand, zu personhafter Gestalt sich entfaltend, gleichwohl jedoch in naturhafter (relativer) Unwissenheit und Unfreiheit so gebunden und in den Schranken des diesseitig endlichen Lebenskreises so gefangen, daß die schlummernde Potenz der wahrhaften, im ewigen überzeitlichen Sinne persönlichen Selbsterfassung und Selbsthingebung an Gott dadurch noch nicht ertödtet wird, sondern mitten unter aller faktischen Verderbniß des empirischen Gesammtzustandes für den Augenblick des göttlichen Erweckungsrufes verwahrt bleibt.

Darin liegt, daß der Mensch auch in diesem gefallenen Zustande noch immer im metaphysischen Sinne „Geist hat" — die imago Dei — und darum eben noch Mensch ist, d. h. aber nicht bloß im physischen Sinne als, ob auch tiefgeschwächte und dem Tode zuletzt unterliegende, Lebenskraft, sondern auch im psychischen Gebiete als die formale Fähigkeit zur Selbsterfassung und Selbstbestimmung, aber dies eben nur in beschränkter Weise, als endlich-persönliches Leben, welches zwar in seinem Bereich des sichtbaren und endlichen Daseins verhältnißmäßig klarer und kräftiger Selbstäußerungen fähig ist, aber für die göttlich-geistige dem Menschen eigentlich bestimmte Lebenssphäre aktuell nicht empfänglich ist (1 Cor. 2, 14). Und doch ist damit nicht gesagt, daß der Mensch in diesem Zustande gar nicht „Geist habe" auch in diesem höchsten ethischen Sinne. Vielmehr bezeugen dies ja Schrift und Erfahrung einstimmig, und gerade darin, daß er ein religiös sittliches Bewußtsein noch hat, ist einerseits das Merkmal der tiefsten Knechtschaftlichkeit seines dermaligen außergöttlich-ungeistigen, naturhaften Zustandes, andrerseits der einzige positive Anknüpfungspunkt für eine wirklich organische Erneuerung durch den göttlichen Geist gegeben.

Der natürliche Mensch hat, weil Gott sich von dem doch noch Heilbaren nicht zurückzieht, sondern fortfährt sich ihm innerlich zu bezeugen, ein Gottesbewußtsein und Gewissen, ein *πνευματικὸν*, Geist im ethischen Sinne, wie das positive Gesetz dies ebenfalls ist (Röm. 1, 19; 2, 14; cf. 7, 14). Darin liegt die Fähigkeit oder richtiger die Möglichkeit, daß der Mensch sich seines eigenen Wesens auch in dessen übersinnlichem Grunde und Ziele bewußt werde, indem er Gottes Dasein und unsichtbares Wesen, sammt seinen in einer höheren unsichtbaren Weltordnung wurzelnden Willensbestimmungen über den Menschen noch mehr oder weniger zu er-

kennen vermag. Aber er will sich in seinem gegebenen verkehrten Zustande dieser höheren Macht nicht beugen, um sein ganzes geschöpfliches Leben dadurch zu heiligen und zu vollenden, sondern hat vielmehr was Mittel war, zum Zweck gemacht und möchte, soviel an ihm ist, den Zweck zum bloßen Mittel machen, d. h. auf Gott und dessen unsichtbare Welt mit ihren Ordnungen nur so viel Rücksicht nehmen, als gerade erforderlich scheint, um sein emancipirtes Dasein einigermaßen zu schützen und wenigstens scheinbar zu adeln. Davon ist die Folge die, daß das seinem Herzen noch immanente Gottes= und Geistesbewußtsein, entthront und verletzt, ihm nicht ein wirklich eigenes ist, sondern ihm einerseits fremd gegenüber steht, und andrerseits doch, je mehr er sich des lästig werdenden Gastes entschlagen möchte, ihn nicht läßt, vielmehr als mahnende und richtende Gottesstimme in seinem Inneren sich fort und fort bezeugt. Er hat es, aber nicht wahrhaft, weil nicht frei, nicht persönlich, sondern es hat ihn, und er fühlt sich im Blick auf dasselbe als Knecht, gefangen in einem immer zunehmenden Zwiespalt. Die kritische Bedeutung dieser Zwiespaltsempfindung für die weitere Entwickelung des Zustandes erörtern wir im folgenden Paragraphen.

Ziehen wir hier für unseren Gesichtspunkt das Resultat aus der bisherigen Untersuchung, so ist es dies, daß der natürliche Mensch als solcher, soweit dieser Begriff wenigstens in abstracto sich fixiren läßt, allerdings nicht absolut todt in ethischer Hinsicht ist, wie der strenge Augustinismus behauptet, aber noch viel weniger wesentlich gesund im Sinne des Pelagianismus, noch auch halb gesund nach der Meinung der meisten altgriechischen Kirchenlehrer oder krank und schwach nach semipelagianischem Begriffe, sondern tief, total krank (Jes. 1, 5. 6), nach Art des Starrkrampfes, oder wie ein Schlafwandler, ein Trunkener. So behandelt ihn die Schrift (Eph. 5, 14: *ἔγειρε ὁ καθεύδων — ἀνάστα ἐκ τ. νεκρῶν*!), so zeigt ihn auch die Erfahrung. Freilich ist es sehr schwierig, beim Blick auf diese das Wesen des Zustandes rein und scharf zu fassen, weil derselbe, bei all seiner Todtheit in höherer Beziehung, im niederen Sinne eben doch Leben, ein durch Zeit und Raum weitverzweigtes gesammtheitliches, und doch in unendliche Mannigfaltigkeit individualisirtes Leben, also auch im Ganzen und Einzelnen in fortwährender Bewegung und Entwickelung begriffen ist. Doch läßt sich etwa Folgendes aussagen:

In religiöser Beziehung ist das Gemeinsame dies, daß der natürliche Mensch als solcher, zuerst objektiv betrachtet, ohne Gott ist in der Welt (Eph. 2, 12), d. h. losgerissen von dem lebendigen Geistes= und Liebeszusammenhang mit seinem Schöpfer und Herrn, einem fremden Lebenszusammenhange und Gesetze anheimgefallen (ibid. v. 2). So ist er der Herrlichkeit Gottes, d. h. der gottesbildlichen Wohlordnung seines Wesens und Lebens baar, in der Sprache der Kirchenlehre ausgedrückt, des göttlichen Ebenbildes verlustig, d. h. nach dessen wesentlicher ethischer Seite (similitudo) und darum auch mit tiefer Verkümmerung desselben nach der metaphysischen Seite (imago), wie sich beides kund gibt in der völligen Disharmonie der einzelnen Gebiete sowohl als

Grundvermögen (cf. § 27 und 28), welche sein Wesen constituiren. In diesem Zustand ist der Mensch endlich mit Nothwendigkeit Objekt des göttlichen Mißfallens oder, biblisch ausgedrückt (Eph. 2, 3; Joh. 3, 36), Zornes, und Gott kann ihn so nicht in seine Gnaden- und Lebens-Gemeinschaft aufnehmen, wenn er nicht sowohl sein heiliges Wesen verletzen, als auch das zerrüttete Geschöpf vollends verderben soll.

Dieser göttlichen Selbstzurückziehung entwächst und entspricht nun im Menschen, wenn wir dessen Zustand zweitens in subjektiver Beziehung betrachten, die auf der Herzensentfremdung von Gott ruhende und durch dieselbe fortwährend genährte Unkenntniß Gottes (Eph. 4, 17), welche zwar nicht eine absolute ist, aber ein wesentliches Mißkennen desselben. Und davon ist die Folge die, daß der Mensch sich in religiöser Hinsicht zwar nicht ganz losreißt von Gott, vielmehr nach Umständen sich viel mit ihm zu thun macht (Matth. 6, 7; Acta 17, 22; cf. § 2), aber auf so verkehrte Art, ganz äußerlich oder doch willkürlich, nach eigenem Sinne und in eigener Kraft, daß nur jene tiefe Blindheit für Gottes wahres Wesen und Wollen die Widrigkeiten und Abgeschmacktheiten erklären kann, welche dabei in gröberer oder feinerer Weise zu Tage kommen und meist von Geschlecht zu Geschlecht immer zunehmen (Röm. 1, 22; Col. 2, 23: ἐϑελοϑρῃσκεια). Eine nähere Rücksicht haben wir hier auf diese falschen Gestaltungen des religiösen Thuns nicht zu nehmen, weil wir davon bereits in § 2 ausführlicher gehandelt haben.

Zugleich aber ist es eben dieses Moment der Unwissenheit göttlicher Dinge, in welchem nicht nur wiederum eine Entschuldigung vor dem göttlichen Liebesgerichte liegt, und ein Motiv für das „die Unwissenheit übersehende“ Erbarmen Gottes über dieselbe Menschheit (Acta 17, 30; Röm. 3, 25; Eph. 2, 4), welche der objektiven Beschaffenheit ihres gegenwärtigen Zustandes nach Gegenstand des Zornes ist und sein muß, sondern es ist darin auch wirklich ein, wenngleich nur negativer, Anknüpfungspunkt gegeben für die Macht der göttlichen Wahrheit zum Leben und deren vollendete Offenbarung in Christo zumal (Joh. 9, 39. 41).

In Ansehung sodann der sittlichen Beschaffenheit des Menschen im natürlichen Zustande ist mit dieser Unkenntniß Gottes verbunden die entsprechende wesentliche Unkenntniß sein selbst, welche ihm den verborgenen Grund der Gottesfeindschaft (Röm. 8, 7) in seiner fleischlichen Gesinnung verbirgt, und es ihm möglich macht, sich in seiner eigenen Güte auch da noch zu spiegeln, und mit allerhand äußeren guten Werken in selbstgerechter Weise umzugehen (cf. § 32 fin.), wo er doch oft schon dem Auge des erleuchteteren Mitmenschen mit seinem gesammten Thun und Lassen ein widriges Schauspiel darbietet. Er lebt, mehr oder weniger bewußt, sich selbst, in seiner außergöttlichen Ichheit, als naturhaftes Weltwesen, und der correlaten umgebenden Welt, d. h. der von ihm außer Gott geschauten und geliebten Natur und Menschheit, und dient ihr und in ihr sich selbst auch da, wo er Gotte zu dienen meint (Act. 17, 22 ff.; Jes. 1, 11 ff.; 58, 2 ff.; Joh. 16, 2; Act. 22, 4; 26, 9). Dieser Selbst- und Welt-Dienst

vollzieht sich entweder in mehr reinsinnlicher oder in mehr sinnlich-geistiger Weise und so, daß entweder mehr äußerlich oder mehr innerlich Lust, oder Stolz oder Geiz die den Einzelnen hauptsächlich treibende Macht ist. Aber keins dieser drei Motive ist jemals ganz ohne die anderen und immer bleibt der Mensch σαρκικὸς im Sinne der Schrift, d. h. im ethischen Verstande, (opp. πνευματικὸς), weil er, auch wo es in mehr psychischer Weise geschieht, doch wesentlich immer dem Endlich-Sichtbaren lebt, sowohl an ihm selbst als um ihn her. Will man nach dem eben Gesagten die Grundzüge einer Naturgeschichte der menschlichen Sünde fixiren, so bildet die erste Classe der Götzendienst der Lust oder des Genusses. Nach Außen gewendet, als Weltcultus, wie in den meisten Fällen, auftretend, vollzieht er sich an den verschiedenen Objekten der Welt, Menschen und Sachen, bald mehr physisch, als Wollust, Völlerei u. s. w., bald mehr psychisch, als feinere Erotik in allen ihren Gestalten, gesellige Vergnügungssucht, künstlerische und wissenschaftliche Gier und Genußsucht u. s. w. Aber diese Richtung tritt auch, wenngleich selten ausschließlich, mehr als bloßer Selbstcultus nach Innen gekehrt auf, theils physisch, wie in der Onanie, theils in jener „geistigen Onanie“ der Dichterlinge, und des leidenschaftlichen Dilettantismus überhaupt. Die zweite Klasse, der Götzendienst des Hochmuths, der Größe, zeigt häufiger diese Gestalt als Selbstcultus, im Stolz aller Art, der unbekümmert um fremde Anerkennung sich nur in der eigenen Größe selbst bespiegelt. Reinsinnlich, als Stolz auf physische Gesundheit und Kraft tritt er seltener auf, desto häufiger aber psychisch, als verbissener Gelehrten-, Künstler-, Adels- oder Priester-Stolz u. dergl. m. Nach Außen, auf die Welt, gerichtet zeigt sich die Sucht nach Größe als Eitelkeit, wiederum bald mehr sinnlich als Eitelkeit im gewöhnlichen engeren Sinne auf Schönheit, Kleider u. s. w. oder als roher Kraft-Uebermuth, der sich in Mißhandlung und Knechtung des Nächsten Luft macht; bald mehr psychisch als Ruhmsucht, Wissensprunk, Verkleinerungssucht und Neid gegen Andere, Verläumdung, Eifersucht und Feindschaft aller Art. Endlich die dritte Klasse, der Götzendienst des Besitzes ist an und für sich nothwendig an Güter gebunden, die besessen werden, aber der Unterschied einer mehr nach Innen und einer mehr nach Außen gehenden Richtung zeigt sich doch in dem des Geizes und der Habsucht, jener dem Stolz, diese der Eitelkeit verwandter, jener mehr Selbstcultus, insofern die selbsteigene Freude am todten Besitz hier den ganzen Menschen erfüllt, diese mehr Weltcultus, indem der Besitz auch genossen, gesehen und verschwenderisch ausgestreut werden soll. Gewöhnlich bewegt sich beides um die rein sinnlichen materiellen Güter und Freuden des irdischen Daseins, aber mitunter tritt doch auch diese Richtung in feinerer psychischer Weise auf, wie in jener literarischen Habsucht, der wissenschaftlichen und ästhetischen Sammlerleidenschaft, welche ja selbst bis zum groben Diebstahl verführt, oder in jener Leidenschaft des Stehlens, die, als eine Art von Monomanie, oft weniger an dem Objekte, als an dem Akte selbst ihren eigentlichen Reiz findet. Wie aber diese drei

Richtungen allenthalben ihre wesentliche Verwandtschaft unter sich bekunden und im Leben nie eine ausschließlich herrscht, so tritt dann da, wo die Sünde sich vertieft und gipfelt, ein ganz concentrirter Bund aller drei hervor, in jener potenzirten Selbstsucht, die schon an das teuflische Gebiet grenzt und oft wirklich in dasselbe übergeht, indem sie nach der Weise des Mörders von Anfang darin ihr Genüge findet, den Mitmenschen bis zur Vernichtung seiner physischen oder humanen — nationalen, bürgerlichen, geselligen — oder sittlichen Existenz zum Werkzeuge ihrer Leidenschaft zu machen. So in jenen Greueln des Despotismus, es sei eines Einzelnen oder der Masse, des Sklaven- und Gladiatorenwesens, der Menschenfresserei und des Bordellwesens u. s. w.

Nur die eben bezeichnete relative Unwissenheit über einen solchen Zustand macht es möglich, daß der Mensch, abgesehen von einer wirklich schon diabolischen Vollendung der Bosheit, auch da noch zum Heile erweckt und wiedergeboren werden kann. So grell die Erscheinungsformen der Sünde oft sein mögen [1]), so fallen sie, insoweit es sich um den natürlichen Zustand als solchen handelt, doch immer noch unter den Begriff der σάρξ, und sind nur die unausbleiblichen Früchte eines Zustandes, welchem der einige wahre Lebenstrieb, die Liebe des Geistes abhanden gekommen ist. Denn soviel der natürliche Mensch auch von Geist reden mag, so ist, was er so nennt, doch nur entweder leichtsinniger Witz oder vermessenes Großsprechen, entweder abstraktes Begriffswesen oder dumpfer Massenzug, leeres Idealspiel oder dunkles Ahnen und Träumen. Und was er Liebe nennt, ist entweder natürliche Weichheit und Gutmüthigkeit, ein oft starker und dauernder, aber doch rein sinnlich endlicher, instinktartig naturhafter Gemeinschaftszug (Matth. 5, 44; Luc. 6, 32), oder träge Karakterlosigkeit, entweder kluge Geschmeidigkeit oder genußsüchtige, oft wegwerfende, Leidenschaft, immer aber ein gegenseitiges sich Confundiren ohne wahre Achtung der eigenen und der fremden Persönlichkeit, unheilige Selbsthingebung. Und wo diese am hitzigsten ist, schlägt sie am leichtesten um in bittern Haß und Neid oder kalte Gleichgültigkeit (2 Sam. 13, 15).

Daß aber wirklich das gezeichnete Doppelbild in religiöser und sittlicher Hinsicht der Wahrheit entspricht, hat, abgesehen von den Zeugnissen der Schrift (Röm. 1, 23; Gal. 5, 19 ꝛc.; Col. 3, 8; 1 Cor. 6, 10; Marc. 7, 21 ꝛc.; Matth. 7, 11), seine genugsame Bestätigung darin, daß die Erfahrung aus allen Zeiten und Gebieten der menschlichen Geschichte, bei aller ungeheuren Verschiedenheit im Einzelnen, doch jene Züge alle thatsächlich aufweiset, nicht bloß auf dem heidnischen Boden, sondern auch unter den Testamenten Gottes, dem alten und neuen, oft kaum weniger! Für den Gläubigen kommt dazu noch das Hauptzeugniß der eignen inneren Erfahrung, welche ihm im eignen Herzen die

---

[1]) Wie manchen Menschenfresser von Profession zeigt nicht die Geschichte der christlichen Mission, der aus seiner Unwissenheit erweckt, nun selbst ein gesegneter Bote des Lichtes für Andere ist, die noch in denselben Todesschatten sitzen!

Wurzel der Gottentfremdung und Sünde zeigt, aus welcher gleiche Früchte auch bei ihm theils wirklich hervorgegangen sind, theils unter andern Umständen leicht hätten hervorgehen können. Er kennt das Verderben als ein organisches, das bewußt oder unbewußt im Herzen des natürlichen Menschen — ἐν τῇ σαρκί (Röm. 7, 18) — wurzelnd, von da aus an und für sich, d. h. wenn der Mensch sich selbst überlassen bliebe, zu jedem Punkt der Peripherie den Weg offen hat, und als ein totales, das die ganze Natur, wie sie ist, innerlich durchdringt, das niedere empirische Ich in diese Desorganisation so bannt, daß der noch vorhandene Geistesbesitz nur unorganisch, fremd und unfrei, daneben besteht, ohne aktuelle Kraft und Wirksamkeit. Aber gerade der Gläubige weiß nach erfahrener Wiedergeburt auch dies, daß diese totale Desorganisation gleichwohl, ob auch extensiv noch so groß, doch intensiv noch nicht die absolute, daß die naturhafte Sündigkeit des natürlichen Menschen noch nicht die im vollen Sinne persönlich principielle der Teufel ist, und daher nicht nur überhaupt das Heil noch möglich, sondern auch vor dessen vollem Eintritt schon Unterschiede, Stufen, der Entwickelung für oder wider das Heil und dessen göttliche Vorbereitungen stattfinden.

---

§ 34.

Fortsetzung. Das natürliche Verderben im Zusammenhang mit dem Sündenfalle Adams.

Daß der allgemeine verderbte Zustand Folge des ersten Sündenfalles sei, ist die Lehre der Schrift und der Kirche. Aber die letztere unterscheidet nicht so fein und bestimmt wie die erstere zwischen der Seite der Sünde, nach welcher sie überhaupt allein vererbbar ist, und der anderen, nach welcher sie, in verschiedenem Grade aber doch wesentlich, persönlich freie That des Einzelnen ist. Die Schrift nämlich setzt Stufen der Vertiefung in jenen erbsündlichen Zustand, welche nicht mit Nothwendigkeit aus diesem als solchem hervorgehen, sondern durch das freie Verhalten zu der entgegenkommenden Gnade aller Art wesentlich bedingt und daher auch von entscheidender Bedeutung sind für die Errettungsfähigkeit des Einzelnen durch die Volloffenbarung der göttlichen Gnade in Christo.

Wenn wir hier zur näheren Erörterung der zweiten im vorigen Paragraphen angeregten Frage übergehen, so ist uns das Verhältniß, in welches wir uns dabei zu dem augustinisch reformatorischen Lehrzusammenhang zu stellen haben, durch die allgemeine Betrachtung über diesen und

die gegebene Beantwortung der ersten Frage schon vorgezeichnet. Wir müssen danach einerseits gegen die Form der kirchlichen Anschauungsweise Einspruch erheben, als sei alles und jedes Sündigen des unwiedergebornen Menschen nichts als die zufällig d. h. durch die Umstände so oder so gestaltete, an sich aber wesentlich gleiche und unvermeidliche Folge der ererbten Sündhaftigkeit. Denn einmal ist dies, wie wir gleich zeigen wollen, nicht die Lehre der Schrift, und dann besteht es nicht vor dem Zeugniß des Gewissens, welches im Einklang mit dem Gesammtzeugniß der Schrift über das Wesen Gottes und des Menschen, sowie über das gegenseitige Verhältniß beider zu einander seinem innersten und unveränderlichen Wesen nach, eine solche Aufhebung der ethischen Persönlichkeit mit ihrer unveräußerlichen formalen Freiheit nicht bestätigt. Endlich bleibt dieselbe von Seiten des Denkens stets den gewichtigsten Bedenken ausgesetzt. Mit der Behauptung, daß auf rein naturhaftem Wege die ethische Persönlichkeit vorweg absolut vernichtet werde, ist dieselbe überhaupt geopfert — wie wir oben bemerkten — und es bleibt nur die Alternative übrig, daß entweder auch bei der Bekehrung und im Gnadenstande dieselbe keine reale Geltung habe, oder aber durch diesen Vorgang ein neues Wesen ganz eigentlich geschaffen werde. Im ersten Falle ist der Gnadenstand in seinem Ursprung, aber auch in seinem Wesen und Bestande nicht der einer wahren Gottesbildlichkeit und das Endgericht Gottes über den Einzelnen wesentlich nur ein Scheinakt, im zweiten Falle wäre die Erlösung keine organische Wiederherstellung, sondern eine magische Einfügung einer neuen Schöpfung in die alte, ohne alle Continuität der Entwickelung, womit ihr ebenfalls der Karakter einer wahren Gottesthat verloren geht. Die gratia irresistibilis als consequentes Correspondens eines peccatum originis irresistibile im absoluten Sinne raubt dem ganzen Verhältnisse seine göttliche Hoheit, welche, solang Gott die absolute ethische Persönlichkeit ist und der Mensch, nach diesem seinem Bilde geschaffen, einer lebendig persönlichen Gemeinschaft mit Gott fähig und theilhaft sein soll, mit Nothwendigkeit an der durchgängigen Geltung dieses Begriffes auch für das Geschöpf hängt.

Aber andrerseits müssen wir ebenso Protest einlegen gegen die Anschauungsweise der neueren, auch zum Theil der neueren gläubigen Theologie, welche der eben ausgesprochenen Forderung dadurch genügen zu müssen meint, daß sie zwar einen ererbten sündigen Hang zugibt, aber behauptet, der Einzelne sei im Stande, aus eigener Kraft diesem entweder zu folgen oder nicht, und nach seiner Entscheidung in dieser Beziehung kraft der formalen Freiheit richte sich seine weitere Erlösungsfähigkeit durch die evangelische Gnade. Denn so würde die Wiedergeburt selbst in ihrem letzten Grunde ein Werk der eigenen Kraft des doch einmal thatsächlich aus dem Gemeinschafts- und Kindesverhältniß zu Gott herausgekommenen Menschen, was ebenso dem Grundzeugniß der Schrift — schon nach dem von uns als so bedeutungsvoll erkannten Begriff der Wiedergeburt — als des tieferen Erfahrungsbewußtseins der Gläubigen selbst geradesweges zuwider läuft. Oder wenn zugegeben würde, daß,

was die eigene Kraft angefangen habe, hernach die göttliche vollenden, beziehungsweise umgießen müsse, so wäre damit auch hier dem Gesammtverhältnisse seine innere Gleichartigkeit und Continuität organischer Entwickelung geraubt, nur in anderer Weise als bei der augustinischen Theorie. Also auch hier eine Alternative, welche durchaus zwingt nach einem Dritten zu suchen, und bis dies gefunden ist, wird allen solchen pelagianischen oder semipelagianischen Versuchen gegenüber allezeit der Augustinismus mit seiner alle ethische und theoretische Mangelhaftigkeit praktisch überwiegenden religiösen Tiefe den Sieg davon tragen. Gerade in diesem seinem Verhältniß zu den bis dahin herrschenden Anschauungen erkannten wir ja die relative und ökonomische Nothwendigkeit seines Auftretens zum ersten Male und seiner großen Restauration nach mehr als einem Jahrtausend.

Das gesuchte Dritte finden wir aber sofort von dem Satze unseres vorigen Paragraphen aus, daß der vererbte sündige Zustand als solcher eben ein naturhafter, allerdings vor der Hand totaler Verderbenszustand sei, der aber doch die ethische Persönlichkeit seinem Wesen nach noch nicht absolut vorweg bestimme, sondern als receptive Potenz gegenüber der göttlichen Erweckungsgnade aller Art wesentlich bestehen lasse. Diese Position schützt uns allein aber sicher vor beiden eben geschilderten Gefahren und bringt unsere Lehre von Sünde und Gnade in Einklang mit der Schrift und der Erfahrung.

Die Schrift lehrt nicht jenes augustinische Sündigen Aller in Adam, denn das ἐφ᾽ ᾧ Röm. 5, 12 ist nicht = ἐν ᾧ, sondern heißt weil, sofern (Phil. 3, 12 u. ö.), und die realistische Anschauung vom Verhältniß des Geschlechts zu seinem Urheber kommt wohl in der Schrift vor, ist aber nicht Lehre der Schrift im allgemeinen und bestimmten Sinne (Hebr. 7, 9. 10. „ὡς ἔπος εἰπεῖν“). Wohl aber bezeugt dieselbe klar und deutlich die reformatorische Lehre von der Erb-Sünde, wonach die natürliche Fortpflanzung des Geschlechts auch eine Fortpflanzung des allgemeinen religiös-sittlichen Habitus der Eltern auf die Kinder zur unvermeidlichen Folge hat: — Was vom Fleische geboren ist, ist Fleisch, Joh. 3, 6; 1, 13. Dies ist ein Satz, den im Allgemeinen auch die Erfahrung so bestätigt, daß man ihn vom Standpunkt der Beobachtung aus nicht angreifen kann. Vielmehr würde diese allein eher zu einer gänzlichen Leugnung der ethischen Freiheit führen und thut dies ja auf praktisch irreligiösem Gebiete vielfach. Gegenüber diesem tausendstimmigen Erfahrungszeugniß der Geschichte von der allgemeinen Sündigkeit Aller wird es immer nur als ein schwächlicher theoretischer Nothbehelf erscheinen, wenn jene oben berührte moderne Ansicht uns glauben machen will, diese Thatsache beruhe doch nur auf einer unerklärlichen freien, wesentlich eben nur faktischen, aber durch Nichts nothwendig gegebenen Entscheidung aller bisher bekannten Adamskinder nach ein- und derselben Seite hin. Nirgends läßt sich die Schwäche jenes Standpunktes dem augustinischen gegenüber so handgreiflich zeigen, als an dieser Behauptung,

die darum auch von tieferen Geistern niemals auf die Länge festgehalten zu werden pflegt. Vielmehr müssen wir hier nach Schrift und Erfahrung furchtlos und bestimmt anerkennen, daß jedes Glied dieser Geschlechtsgemeinschaft als solches in verkehrter Fleischlichkeit, sündig, geboren wird und daß diese sich mit Nothwendigkeit organisch entwickelt, so daß, aller äußeren Artverschiedenheit im sündigen Leben der Einzelnen ungeachtet, das Wesen dieser Sündhaftigkeit ein und dasselbe ist, wie wir dies im vorigen Paragraphen zu zeigen suchten.

Dagegen findet es seine Bestätigung in der Schrift nicht, wenn der Augustinismus nun weiter auch dies leugnet, daß es innerhalb dieses gleichen Wesens der allgemeinen naturhaften Sündigkeit aller Menschen Unterschiede des Grades gebe, welche anders als bloß von außen herein, durch die Umstände, veranlaßt, also wesentlich nicht nur zufällige und scheinbare sind, sondern durch die ethische Persönlichkeit des Einzelnen frei bedingt und darum von ethischer Realität und Geltung vor Gott. Die Schrift vielmehr kennt und anerkennt solche Stufenunterschiede und legt darauf großes Gewicht für das Verhältniß des Einzelnen zu Gott und zum Heil. Freilich weiß sie nichts von jener oberflächlichen Unterscheidung zwischen peccatis venialibus und mortalibus im scholastischen und römischen Sinne, aber im tieferen innerlichen, ethisch persönlichen Verstande ist die ganze Offenbarungs- und Heils-Geschichte der Schrift, noch ganz abgesehen von dem Grundgegensatz der adamitischen und diabolischen Sünde auch in der Menschenwelt, auf eine Fülle solcher Unterschiede basirt, und das Handeln Gottes wird vielfach auch im Lehrwort klar und deutlich in demselben Sinne erläutert und begründet [1]. Freilich weiß die Schrift wiederum nichts davon, daß diese Unterschiede nach der guten Seite hin, diese relativ besseren Zustände auch schon vor der Wiedergeburt in Christo, nun auf einem entgegenkommenden freien Entschluß und Anfang des Menschen beruhten, Frucht des selbsteigenen reineren Herzens und besseren Strebens wären, denn sie kennt ein eigenes Gute des Geschöpfes überhaupt nicht, weil dies eine contradictio in adjecto ist, also am allerwenigsten inmitten eines gefallenen Geschlechts [2]. Vielmehr kann, in ihrem Lichte wie in dem der

---

[1]) cf. Gen. 4, Abel und Kain; 6, 7. 8, Noah u. d. Masse; 9, 22. 23, Sem, Japhet und Ham; 15, 6 Abraham; c. 19, Lot und Sodom u. s. w. Röm. 5, 13. 14; 2, 26 ff.; Acta 10, 35; Joh. 1, 47; 3, 19; 8, 47; 11, 52; 18, 37; 19, 11; Matth. 10, 11. 13—15; 11, 20—24; 12, 31 ꝛc.; Luc. 4, 25; 12, 47. 48; 23, 34 u. a. m. Vgl. Spangenberg, Idea, § 55 fin. (opp. Conf. Aug. Art. 18 mit dem Citat aus Augustin).

[2]) Vgl. Spangenberg a. a. O.: »Auf diese Weise kann auch ein Heide, der weder das Gesetz Mosis, noch das Evangelium gehört hat, des Gesetzes Werke thun, nach Röm. 2, 14, daß er aber dazu tüchtig wird, ist von Gott, 2 Cor. 3, 5. Damit ist er freilich noch nicht eine neue Creatur, denn das wird man allein durch den Glauben an Jesum Christum, es ist aber allemal gewiß, daß Gott auch dieses nicht unbelohnt lassen werde.« Dies Letzte ist ein ungehöriger Ausdruck, der wieder auf die falsche Grundanschauung von einem Gotte dargebrachten eigenen Guten zurückführen könnte. Richtiger: nicht unvollbracht, weil er

gründlichen Erfahrung und Selbsterkenntniß gesehen, jedes Glied dieses Geschlechtes, einmal herausgerissen aus der ursprünglichen Lebensgemeinschaft mit Gott und unheilig auf sich selbst gestellt, soviel an ihm ist nur immer tiefer hineinwachsen in das ererbte organische Naturverderben, je weiter es sich entwickelt, und wär's auch unter der äußerlich sittlichsten Gestalt des Lebens. Denn die wahre in Gott wurzelnde Persönlichkeit liegt eben im Todesschlafe und der sinnlich selbstische Grundzug der gegebenen Natur an sich, sich selbst überlassen, kann sich seiner naturhaft unfreien Beschaffenheit zufolge nur fortwährend in sich vertiefen, wachsend entfalten. Diesem Gesetz kann sich kein Mensch entziehen, so wenig als sich Jemand am eigenen Schopf aus dem Wasser ziehen kann, und einen „leidenden Heros" in diesem Sinn gibt es nicht und kann es nicht geben, welcher Gott einen wirklichen eigenen Kampf oder Sieg gegen das Naturverderben tugendlich entgegen zu tragen vermöchte. „Auf daß sich kein Fleisch rühme" 1 Cor. 1, 29. — Einen solchen, wie z. B. Nitzsch [1]) ihn denkt: „in jedem Moment von einem Akt der Gnade ergriffen und gestärkt", muß man allerdings als denkbar möglich anerkennen, und wir werden darauf später noch zurückkommen, aber ein solcher würde dann auch wissen, daß es eben diese göttliche Gnade gewesen, und sie allein, welche ihn ergriffen und gerettet hat.

Nach dieser Seite hin hat nun die Kirchenlehre von ihrem augustinischen Boden aus zu schroff und voreilig abgeschnitten. Daß der Einzelne, wenn ihm so oder so durch Gottes Gnade, entweder bloß innerlich in Anknüpfung an das Gewissen, oder zugleich äußerlich, durch andere Menschen, merkwürdige Führungen (cf. Idea § 37), σημεῖα, wären es auch Orakel wie jenes delphische γνῶθι σεαυτὸν, oder Träume [2]), wie die der Magier u. dergl. m. eine Hand geboten, d. h. Licht und Kraft gegeben wird, und er dadurch nach dem Maße des Augenblicks und dem Verhältniß seines Offenbarungsgebietes „erweckt" oder geweckt wird, nun gegen diese Gnadenzeugnisse und Gnadenzüge entweder sich zu verschließen und zu verhärten, oder von ihnen sich überführen und gewinnen zu lassen die Freiheit hat, — das ist durch die richtige schrift- und erfahrungsmäßige Lehre vom erbsündlichen Verderben, so streng sie ist, nicht ausgeschlossen. Jedes Moment des Lichtes hat eine den ἔσω ἄνθρωπος aus seinem Todesschlafe verhältnißmäßig aufweckende Kraft, jedes ist ein „Gericht", nicht bloß das evangelische Vollicht (Eph. 5, 14; Joh. 3, 19), und jedes Moment des Gehorsams, des sich erleuchten und überwinden Lassens, stärkt den Geweckten, jedes Moment des Ungehorsams, des Auge und Herz Verschließens, tödtet in demselben Verhältniß, verfestigt den heillosen Zustand. So sind die ethischen Gradunterschiede allerdings wirk-

---

selbst auch dies gute — und nur darum gute — Werk angefangen hat, cf. Phil. 1, 6; 2, 13.

[1]) System, § 107, Anm. 1.

[2]) Vgl. Spangenberg Idea, § 37, cit. Hiob 33, 15 ff.

lich solche, und nicht bloß zufällige oder scheinbare, aber erstens, nach der guten Seite hin sind sie eben darum, weil sie ein ἔργον ἀγαθὸν sind, allezeit ἐνεργητικῶς Gottes Werk, und der Mensch concurrirt wie immer, bei allem Guten, nur ληπτικῶς, receptive; nach der bösen Seite dagegen sind sie des Menschen Werk (ἔργα im üblen Sinne opp. χάρις et πίστις, gleichviel ob auch in formal heiliger Gestalt), zu dem Gott nur διατακτικῶς oder συγχωρητικῶς concurrirt (cf. Röm. 9, 17. Pharao). Und zweitens bestehen jene Grade des geweckten, gehorsameren Lebens nun bloß vor der Geduld der göttlichen Gnade (Acta 17, 30; Röm. 3, 25), denn tiefer betrachtet sind und bleiben Alle zumal Sünder und der Wiedergeburt aus Gott bedürftig, welche ihnen allein in Christo zu Theil wird (Matth. 11, 11; Joh. 3, 3). Aber es erläutern sich so doch Stellen, wie die oben angeführten, welche sonst leicht nach gnostisch-manichäischer oder nach deistisch-pelagianischer Weise mißverstanden werden (cf. besonders Joh. 8, 47; 18, 37; Acta 10, 35), in einem dem Grundprincip der ganzen Schrift, insonderheit des neuen Testamentes, wahrhaft getreuen Sinne. Es kann danach innerhalb der noch nicht wiedergeborenen Menschheit, Juden und Heiden, zu einem „Nichtfernesein vom Reiche Gottes" (Marc. 12, 34) kommen und ebenso zu einem Zustande, welchem die völlige Ausschließung von der Gnade durch absolute Verstockung gegen das volle Licht des Evangeliums ganz von selbst entwächst (Matth. 12, 31 ꝛc.). Wie wenig aber dabei die äußere Erscheinungsgestalt der Sünde entscheidend ist, das zeigt deutlich jene Sünderin zu Jesu Füßen, ein Zachäus, ein Paulus (Matth. 21, 31).

Nach der guten Seite hin gehen wir auf diese Unterschiede später ein; nach der bösen sei hier Folgendes bemerkt:

Der Anfangszustand der Entwickelung ist der eines gänzlich unbewußten Dahinlebens nach dem unmittelbaren natürlichen Triebe (Röm. 7, 7), wobei manche Ausbrüche der Sünde durch gute Gewöhnung häuslicher und nationaler Erziehung, geographische und klimatische günstige Verhältnisse, Culturzustände und individuelle Anlagen glücklicher Art noch sehr zurückgehalten werden können. So in der Kindheit der Einzelnen, wie der meisten Völker, namentlich im Alterthum, wie der alten Perser, Römer, Germanen. Dieser Zustand ist je nach den Umständen von sehr verschiedener Dauer, irgend einmal aber folgt das bestimmtere Erwachen des Bewußtseins von Gesetz und Sünde (Röm. 7, 9). Damit tritt, so mannigfaltig verschieden Anlaß und Form dieses Vorganges ist, eine entscheidende Wendung ein, und zwar im natürlichen Lebensgebiet der verhältnißmäßig sich selbst überlassenen Menschheit jedenfalls durchgängig der Sieg des sündigen Triebes, in irgend welcher Art und Grade, über das bessere Bewußtsein. Denn die empirische Persönlichkeit, wie sie in ihrer subjektiven Losgerissenheit von Gott und präoccupirt von der verderbten Naturbasis dasteht, ist in keiner Weise befähigt oder geneigt, sich durch das Gesetz sofort beugen und brechen zu lassen, sondern geht nur jetzt mit mehr Bewußtsein und „bösem Gewissen" in der einen oder an-

deren Gestalt auf die sündigen Triebe ein. Inwiefern dagegen ein tiefergreifender Zug alttestamentischer Verheißungsgnade schon hier am ersten Anfang auch eine entgegengesetzte Willensbestimmung des erwachenden inwendigen Menschen erzeugen, und zu welcher Kraft ein solcher gottgewirkter Sehnsuchtstrieb nach Oben erwachsen kann, ist eine andere Frage; und ebenso die, ob nicht zumal bei einer vom ersten Anfange an ἐν Χριστῷ vor sich gehenden Lebensentwickelung, eine solche erste positive Erweckung, nicht sowohl durch das Gesetz als durch die Gnade und Wahrheit des neuen Bundes, so früh und kräftig eintreten kann, daß es zu einem „Sterben" (ἐγὼ ἀπέθανον, Röm. 7, 10) wie das vorher geschilderte, zum wissentlichen und willigen sich Hingeben an die Sünde gar nicht erst kommt. — Es wird beides bejaht werden können und müssen, aber es sind seltenere Fälle und gehört nicht hieher (cf. § 39).

Auf außertestamentischem, natürlichem, Lebensgebiete immer und auch auf dem anderen für gewöhnlich folgt vielmehr nun eine zweite Stufe der Entwickelung (cf. Röm. 7, 10 ff.), die des inneren Zwiespaltes zwischen dem natürlichen Triebleben und dem dawider zeugenden Gewissen und Gesetz. Die Energie dieses Zeugnisses ruft mancherlei Versuche hervor, sich demselben zu conformiren, aber sie sind im innersten Grunde doch unfrei und werden daher immer wieder durchbrochen von einer nur um so geschärfteren Widrigkeit gegen die Wahrheit und entsprechenden Triumphen der Sünde (Röm. 7 ,13 fin.; 8, 7; 5, 20; 4, 15), wie Paulus dies an der angezogenen Stelle weiter ausführt. Zugleich deutet er übereinstimmend mit der Erfahrung allerdings auch an, wie gerade im Gefolge solcher schmerzlicher Thatzeugnisse von der knechtenden Macht der Sünde, in Kraft des verborgenen göttlichen Gnadenzuges auch hier noch eine, nur eben mehr negative, Erweckung anknüpfen, eine Sehnsucht des inwendigen Menschen nach der Freiheit in Gott sich durchringen kann (l. c. v. 24; cf. Matth. 5, 3 ff.), woraus dann jene heilsame „Armuth im Geiste" erwächst, die der positiven Wiedergeburt durch die Gnade zuführt. Aber wir dürfen auch dies hier nicht weiter verfolgen, und in der That ist zumal auf außertestamentischem Lebensgebiet der Ausgang für gewöhnlich ein anderer.

Jedenfalls ist diese dem Knaben- und Jünglingsalter entsprechende, meist auch mit demselben zusammenfallende, bald länger bald kürzer bestehende Entwickelungsstufe eine sehr entscheidende. Das Gefährlichste ist hier das „Vernünfteln" (cf. Gen. 3, 1. 4), d. h. die Benutzung der erwachten oder ausgebildeteren Denkkraft zur Untergrabung der unmittelbaren Geisteszeugnisse im Gewissen oder der Schrift, der erst neckende, sporadische, dann feindselige, constante und radikale Zweifel, welcher durch den Betrug der Sünde und des Satans die Wahrheit in Lüge verkehrt, und so das Herz in seiner weiteren Entwickelung des Lichtes und der Erleuchtungsfähigkeit immer mehr beraubt, sofern nicht Gottes Gnade auf besonderen Wegen noch rettend eingreift. Hier liegt die große, immer kritische und im Allgemeinen nachtheilige Bedeutung einer natürlichen Philosophie nach der Welt Weise, vor welcher Paulus warnt (Col. 2, 8),

nicht minder aber auch jenes sogenannten gesunden Menschenverstandes, der die weltliche Lebensklugheit der Praktiker bildet, und um gar nichts besser ist (Matth. 16, 2 ff.).

Die dritte Stufe ist dann die der wiederhergestellten falschen Ruhe, der sicheren Sorglosigkeit im Sündenleben, welches entweder mehr dem „Willen des Fleisches" im engeren Sinne des Wortes dient (Eph. 2, 3, *σάρξ*; 4, 19, *οἵτινες παρέδωκαν* rc.), — so die Masse — oder dem „der Vernunft", der verblendeten (Eph. 2, 3, *διάνοιαι*; 4, 18, *ἐσκοτισμένοι τῇ διανοίᾳ*), — so eine Minderzahl — beidemal aber auf jener inneren Abstumpfung gegen die Gotteszeugnisse begründet ist (c. 4, 19, *ἀπηλγηκότες τῇ καρδίᾳ*). Dem *ἑαυτοὺς παρέδωκαν* l. c. entspricht dann das *παρέδωκεν ὁ θεὸς* (Röm. 1, 24. 28), welches in und mit jenem als Strafe dieser inneren Widerspenstigkeit sich vollzieht.

Dies ist die Stufe des zum Mannesalter ausgereiften sündlichen Weltlebens, der Durchschnittskarakter der Welt im ethischen Sinne, d. h. in ihrem Gegensatz gegen das Reich Gottes (Joh. 15, 18), oder des natürlichen Menschen in seiner gewöhnlichen Erscheinungsgestalt, im Unterschiede von einer Minderzahl Besserer und Schlechterer, oder noch im Schwanken Begriffener. In Verblendung des Herzens und williger Knechtschaft unter der Sünde und Sichtbarkeit, ohne Gott und entfremdet von dem wahren Leben aus ihm geht diese Welt dahin (Eph. 2, 12; 4, 18; Röm. 8, 7; 1 Joh. 3, 1), Den anfeindend, den sie nicht kennt, von dem sie aber wohl weiß, daß die eigene Grundrichtung in ihrer gegenwärtigen Gestalt der gerade Gegensatz ist von seinem Wesen und Willen. Diese Welt ist es wesentlich, welche „im Argen liegt", gefangen von ihm, dem Fürsten und „Gott" der Welt, welcher vermittelst des Welt- und Zeitgeistes sie beherrscht und zum Werkzeuge seiner gottesfeindlichen Zwecke braucht (1 Joh. 5, 19; Eph. 2, 1 ff.; 6, 12; 2 Cor. 4, 4). Eine ganz besondere Stätte hat in dieser Sphäre die *πλεονεξία*, der Götzendienst des *μαμμωνᾶς* (Eph. 4, 19; Matth. 6), und der verfeinerte Egoismus des Fleischesdienstes selbst in Zeiten, wo der unmittelbare sinnliche Genuß nicht mehr den Reiz ausübt, wie bei dem ersten Erwachen der Sünde in der Jugend. Ferner die, um den Reiz zu erhöhen, frech verkehrte Art des Fleischesdienstes (Röm. 1, 23 rc.), endlich jene böse Lust des Alters am fremden Sündethun, wo die eigene Kraft dazu schon versagt (ibid. 32). Die Errettung aus diesem Zustande ist allemal schwer, aber keineswegs unmöglich, sondern durch die volle Gnade des Evangeliums oft und siegreich verwirklicht auf ähnlichem, aber freilich noch kampfvollerem Wege, als von der zweiten Stufe aus (1 Cor. 6, 9—11).

Dies weist uns darauf hin, von dieser dritten Stufe noch eine vierte zu unterscheiden, oder richtiger und tiefer betrachtet, vielmehr von allen drei bisher genannten, als der wesentlichen ersten Hauptstufe, eine zweite solche. Das Verhältniß ist, nur im umgekehrten Sinne, ein ähnliches, wie bei der Parabel vom viererlei Acker, welcher

im Wesen doch nur ein zwiefacher ist, schlechter und guter. So hier die erste Hauptstufe der natürlichen, adamitisch menschlichen Sünde als solcher in allen ihren verschiedenen Entwickelungsstadien, welche die Erlösungsfähigkeit wesentlich noch nicht ausschließt, und im Gegensatz dagegen die zweite Hauptstufe, wo dieselbe ausgeschlossen ist, weil die Sünde sich zur diabolischen potenzirt hat, als die absolute Verstockung, Selbstverstockung und in Folge davon Verstockung durch Gottes Gericht. Der entscheidende Unterschied auch der vorher geschilderten dritten Gestalt der Sünde von dieser absoluten, nicht mehr fleischlichen sondern im tieferen Sinne geistig gewordenen, liegt darin, daß auch jenes trübe Welttreiben ja doch noch immer seinen Theil hat an dem Karakter jener *ἄγνοια* (Eph. 4, 18), welche einen Anknüpfungspunkt für das volle Lichtgericht und Lichtheil im Evangelium bietet. Denn, so gewiß auch da schon *πώρωσις τ. καρδίας* (ibid.) vorhanden ist, findet dieselbe eben doch nur noch gegenüber dem niederen, heidnischen oder jüdisch gesetzlichen, oder dem noch unvollständig erkannten evangelischen Lichte statt, und ist somit immer noch eine relative, d. h. wenigstens zum Theil noch naturhaft unfreie, wie Paulus dies in der merkwürdigen Stelle Röm. 5, 6—10 durch die verschiedenen Prädikate andeutet, welche er da von der erlösungsfähigen Sünderwelt überhaupt braucht; zuerst als allgemeiner und Hauptbegriff in v. 6 das *ἀσθενεῖς;* dann *ἀσεβεῖς* — v. 8: *ἁμαρτωλοὶ* — v. 10: *ἐχθροί*, cf. 8, 7: *ἔχθρα εἰς θεὸν*, sofern c. 5 das *ἔχθρος* passive zu nehmen ist.

Dagegen gibt es nun dem außerordentlichen Herantreten des göttlichen Wahrheitslichtes, zuletzt und hauptsächlich dem evangelischen Vollichte in seiner ganzen Klarheit gegenüber eine endgültige, radikale oder absolute *πώρωσις*, welche jede Umkehr fortan unmöglich macht, weil der Verstockte nunmehr Alles weiß, aber Nichts will, — der diametrale Gegensatz der Herzensstellung, welcher unmittelbar das Heil zufällt, da der Erweckte Nichts weiß, aber Alles will, und nur fragt: „was soll ich thun, daß ich selig werde"? (Acta 2, 37; 9, 6; 16, 30.) Dies ist die wahre, aber eben darum nicht einzelne und äußerliche, sondern centrale und wesentliche Sünde *πρὸς θάνατον* (1 Joh. 5, 16), die absolute, weil im vollen Sinne persönlich principielle Sünde, welche als die „andere" auch den „anderen", d. h. den absoluten Tod, zur unausbleiblichen Folge hat (Apoc. 20, 6). Sie heißt die Sünde wider den heiligen Geist (Matth. 12, 32; cf. Hebr. 6, 4; 10, 26. § 58 u. 75), sofern hier die Wahrheit als geistiges Princip von der geistigen Persönlichkeit als solcher verworfen wird, weil diese sich vielmehr mit dem objektiven Princip der Sünde als solcher absolut zusammengeschlossen hat. Dieser finstere Ausgang der menschlichen Sünde, wo sie mit der satanischen identisch wird, ist eine nothwendige und thatsächliche Möglichkeit, sofern der Mensch, wie die Engel, persönliches Wesen ist, welches seinem Schöpfer sich absolut zu weigern die unveräußerliche Freiheit hat. Aber eben deshalb kann es dahin niemals auf naturhaftem Wege als solchem, sondern nur auf freiem kommen, so gut wie anderer=

seits zur vollen Hingebung an Gott im Gehorsam ebenfalls. Die absolute Sünde tritt daher beim Menschen zwar, wie die Dinge einmal stehen, nie ohne, sondern immer aus Anlaß der ererbten naturhaften Sündigkeit ein, aber diese so wenig als das göttliche Gesetz auf der anderen Seite ist für sie mehr als eben ἀφορμή, niemals eigentlich wirkende oder gar necessitirende Ursache; die wirkende Ursache ist vielmehr einzig und allein die persönliche Freiheit des Geschöpfes, dessen Empörung wider Gott, jenes naturhaften Karakters sich gänzlich entschlagend, zur bewußten Auflehnung gegen Ihn, Person gegen Person und Princip gegen Princip, geworden ist, wie beim Teufel und seinen Engeln. So allein bleibt das Grundaxiom nach allen Seiten hin gewahrt, erstens, daß jeder naturhaft begründete faktische Zustand eines persönlichen Wesens die Persönlichkeit und ihre Freiheit in letzter Instanz noch nicht negirt, dieselbe vielmehr kraft der in entsprechender Weise noch fortgehenden Wirksamkeit Gottes an dem menschlichen Herzen conservirt oder reservirt wird auf eine dereinstige Wiederherstellung zur vollen Selbstbethätigung nach der einen oder anderen Seite hin. Zweitens, daß sonach jeder entscheidende ethische Zustand der Persönlichkeit, im Guten wie im Bösen, wenngleich in verschiedener Weise das eine und das andere Mal, nur unter dieser freien Mitwirkung der Persönlichkeit als solcher begründet werden kann.

Aber auch bevor es zu einem solchen entscheidenden Abschluß nach einer von beiden Seiten hin kommt, also im Bereich der natürlichen oder adamitischen Sünde als solcher, so lange noch ein Werden, Entwickelung stattfindet, ist immer dies doppelte Moment wenigstens begrifflich wohl zu unterscheiden. Erstens das in Allen gleichermaßen liegende vererbte Naturverderben als organisches Princip, welches je nach den Umständen in verschiedener Weise und Maße stufenweise sich entfaltet, oder in welches der Einzelne stufenweise hineinwächst, sofern nicht Gott hemmend und helfend eingreift. Zweitens aber auch das dem persönlichen Geschöpfe als solchem nun einmal unveräußerliche persönliche Verhalten in dem absoluten Gegensatz von Gut und Bös, Gehorsam und Ungehorsam, welches nur in seiner Erscheinungsweise durch die vorhandene Naturverderbtheit auf bestimmte Weise modificirt wird. Es liegt nämlich im Begriffe jener gegebenen Unfreiheit und Unwissenheit, daß dieser an sich absolute Gegensatz dem dermaligen Bewußtsein des noch nicht vollkommen Erleuchteten mehr oder weniger verhüllt, und dadurch die ethische Persönlichkeit in ihrer wesentlich freien, vollständigen Selbstentfaltung und Wirksamkeit nach der bösen wie nach der guten Seite hin vor der Hand noch paralysirt wird. Gleichwohl ist dies zweite Moment in seiner ob auch noch verborgenen Thätigkeit gegenüber den mancherlei Zeugnissen und Zügen Gottes auf jeder Stufe der oben geschilderten Entwickelung das eigentlich Entscheidende, wonach sich Wesen und Werth der Person in ethischer Hinsicht im Ganzen und innerhalb jeder ihrer einzelnen Situationen eigentlich bestimmt. Allein es verschlingt sich unter den

gegebenen Verhältnissen so tief und geheimnißvoll mit dem ersten Momente, daß durchaus nur Gott allein das ethische Gewicht der einzelnen Lebenszustände oder des gesammten Lebensinhaltes eines Menschen abzumessen vermag, während das Urtheil anderer Menschen stets ein unsicheres bleibt. Huren und Zöllner sind oft dem Himmelreiche näher als strenge Gesetzesmänner, aber nicht alle jene sind wie die Sünderin und der Schächer oder Zachäus und Matthäus, und andererseits sind nicht alle Gesetzeseiferer pharisäische Heuchler, sondern gar manche auch wie Paulus. Namentlich können einzelne augenfällige Thaten hier nie entscheiden. Sie können allerdings bedeutende Knotenpunkte der Entwickelung in Beziehung auf das erste Moment, und wirklich freie Entscheidungspunkte in Beziehung auf das zweite sein, — wie dies z. B. bei Judas der Fall gewesen zu sein scheint (Joh. 13, 27) — aber eben so oft sind diese Wendepunkte rein innerlicher Natur und die äußere That als solche verhältnißmäßig bedeutungslos, ja sie hat überhaupt in allen Fällen doch immer nur die Bedeutung, der augenfällige Ausdruck und Beleg des vollzogenen und wirklich festgehaltenen Entschlusses, der inneren Selbstbestimmung, der Herzens-Grundrichtung zu sein. Darum wird Gott am Tage der Offenbarung seines gerechten Gerichtes das Verborgene der Herzen aller Menschen zum Maßstabe seines Urtheils nehmen (Röm. 2, 5 2c. 16).

Hieraus erhellt leicht, wie die Unterscheidung von Erbsünde und Thatsünde im gewöhnlichen äußerlichen Sinne nicht zureichend, ja unrichtig ist. Die andere Unterscheidung, von Erbsünde und eigener Sünde, ist begründeter, denn sie drückt die beiden Momente in begrifflicher Sonderung aus, durch deren für die empirische Beobachtung unentwirrbare, immer engere Zusammenschließung derjenige Zustand erbeigener Sündigkeit erwächst, welchen Jeder erst dann ganz erkennt, wenn die Gnade bereits angefangen hat, ihn davon loszumachen.

Aber gerade dann ist es doch auch jene zweite Unterscheidung nicht, welche sich am meisten geltend macht und praktisch von entscheidender Bedeutung ist, denn wir selbst beim Blick auf das gesammte eigne Sündenelend — *ταλαιπωρία* Röm. 7, 24 — sind nicht im Stande zu sondern, was uns Adams Fall gebracht, und was wir selber uns gemacht, sondern entscheidend tritt dann die Unterscheidung auf zwischen diesem ganzen ererbten und oft eben nur zu sehr zu eigen gewordenen Sündenelend, diesem unentwirrbaren Netze theils allerdings rein naturhafter, theils aber im niederen und endlichen Sinne auch persönlicher Sünde auf der einen, und auf der anderen Seite dem durch die Gnade zum Leben geweckten oder gezeugten wahren, ewigen Selbst (cf. Luc. 9, 25: *ἑαυτὸν ἀπολέσας* und cap. 15, 17; *εἰς ἑαυτὸν δὲ ἐλθών.* —), der Persönlichkeit im göttlichen ewigen Sinne, dem Gegenbilde der diabolisirten Persönlichkeit im Sinne unserer obigen Schilderung.

Dies ewige Selbst ist der durch die göttliche Erweckungsgnade zum Selbstbewußtsein und zur Selbstergreifung gebrachte „inwendige Mensch", der selbst noch beim Wiedergebornen der „verborgene Mensch des Herzens" heißt (1 Petri 3, 4), und vor der Wiedergeburt freilich im zwiefachen Sinne verborgen, ganz eigentlich latente Potenz ist; es ist das Herz, als persönliches Lebenscentrum, sofern es durch den vorbereitenden göttlichen Gnadenzug aus dem natürlichen Gegenüber heraus und wieder in das Gottesbewußtsein und Gewissen hineingebracht, eben dadurch aus dem Geiste neugezeugt, pneumatisirt, und somit zu seiner wesentlichen Wahrheit zurückgebracht ist; es ist die wahre, befreite Persönlichkeit, welche sich von hier aus als von Gott stammend und für ihn bestimmt, von ihm auch noch nicht losgelassen, verworfen, sondern in ihm der Herstellung noch fähig erkennt und ergreift, und daher mit gänzlicher Verurtheilung und Verwerfung des gesammten natürlich außergöttlichen Zustandes, in welchem das fleischliche, sinnlich selbstsüchtige Ich (cf. Luc. 9, 23: *ἑαυτὸν ἀπαρνησάσθω* und cap. 18, 11: *πρὸς ἑαυτὸν* —), bis daher zu Hause war, dem göttlichen Erretter sich zur Verwirklichung und Vollendung der Wiederherstellung frei überläßt. Eben dadurch, daß sie jenen ganzen Zustand erbeigenen Sündenelendes aus sich heraus und somit sich gegenüber im tieferen Sinne zur „Natur", zum bloß faktisch noch Anhaftenden, principiell aber Negirten herab setzt, bewährt sie sich in Gottes Kraft durch die That, als das was sie ist, als die wahre freie Persönlichkeit.

Wo diese Unterscheidung und Scheidung nicht im eigengerechten Sinn des fleischlich natürlichen Ich, außer und ohne Gott — *αὐτὸς ἐγὼ* Röm. 7, 25 — sondern aus und durch, in Gott gemacht wird, da hat sie auch den entscheidenden Werth vor Gott, welchen die Schilderung des Paulus in Röm. 7, 15—24, wie die Gleichnisse des Herrn, Luc. 15, 17 und 18, 13. 14 ihr verleihen. Aber dieser Schritt kann eben auch vom natürlichen Menschen, als solchem, absolut nicht gethan werden, sondern allein in Gottes Kraft, auf Grunde solchen Gnadenlichtes und Gnadenzuges von ihm, durch welchen statt einzelner bisher etwa erkannter und bekämpfter (Röm. 2, 14) äußerer Sünden vielmehr jener ganze verlorene Grund- und Gesammt-Zustand erbeigener Sünde, die absolute ethische *ταλαιπωρία*, es sei vorbereitend, wie einem David (Ps. 51, 1 2c.), oder vollständig, wie einem Paulus und jedem rechten Christen, enthüllt und zum Ausgangspunkt der tiefen und lebendigen Heilssehnsucht gemacht wird, welche nur in dem Besitz der freien Gnade Gottes ihre Erfüllung und Ruhe findet.

§ 35.

Die Sündenschuld.

Wie die kirchliche Lehre so macht auch die Schrift für den gesammten sündigen Zustand, wie er ist, den Begriff der Schuld geltend, weil dieser Zustand wirklich im Leben ein untrennbares Ganze ausmacht und weil derselbe den Menschen dem Wesen Gottes zufolge unweigerlich von dessen Gemeinschaft ausschließt. Aber die Schrift unterscheidet innerhalb des allgemeinen Schuldbegriffes genauer zwischen objektiver Verdammlichkeit und subjektiv persönlicher Verantwortlichkeit oder Verschuldung im strengen Sinne, und verbindet damit unzertrennlich die stete Hinweisung auf die von Ewigkeit geordnete Erlösungsgnade der göttlichen Liebe, welcher gegenüber der Mensch in letzter Instanz nichts zu thun hat, als das unaussprechliche Elend seiner Lage von Herzen zu bekennen und die Gnade als solche anzunehmen. Erst die bewußte und freie Verwerfung dieser verdammt vollständig und endgültig. Die Kirchenlehre unterscheidet auch hier nicht genug.

In der Frage über die Schuld der Sünde liegt das Hauptproblem dieses gesammten Lehrstücks, und die Lösung desselben wird gerade dann erst recht schwierig, wenn man, wie wir in der bisherigen Erörterung gethan haben, Ernst macht mit der durch Schrift und Erfahrung gebotenen Anerkennung des wesentlich naturhaften, unfreien Karakters der allgemeinen menschlichen Sündigkeit. Wer dagegen den Zusammenhang der Sünde des Einzelnen mit derjenigen des Geschlechtes und seines Urhebers in der einen oder anderen Weise leugnet, oder doch nur in sehr beschränktem Maße zugibt, hat es hier leicht, und es geschieht dies, obwohl es so sehr wider Schrift und Erfahrung streitet, gerade von den ernstesten Vertretern dieser Richtung hauptsächlich nur um der Rettung des Schuldbegriffes willen, welche sonst unmöglich scheint.

Dies ist namentlich der Ursprung jener im vorigen Paragraphen schon erwähnten Theorie vieler Neueren von dem naturhaften sündigen Erbhang, welcher aber die ethische Freiheit so wesentlich unangetastet lasse, daß der Einzelne sich von jedem persönlichen Eingehen auf denselben auch ohne besondere göttliche Gnadenwirkungen frei erhalten könne. Dagegen sei nun die erste bewußte, freie That wider das Gewissensgebot, wenn dasselbe sich einmal geltend zu machen angefangen hat, der individuelle Sündenfall eines Solchen, aus diesem erwachse dann für ihn eine immer weniger zu durchbrechende Entwickelungsfolge sündigen Thuns, und dieses werde ihm nun, kraft seines ersten freien Ursprungs,

mit Recht als persönliche Schuld angerechnet [1]). Die Wahrheit in dieser Anschauungsweise gegenüber den zu summarischen Sätzen des Augustinismus über die Folgen der Adamssünde für das ganze Geschlecht, und gegenüber dem servum arbitrium im anfänglichen Sinne der Reformatoren haben wir in der bisherigen Erörterung anerkannt, aber uns nichtsdestoweniger gegen den wesentlichen Standpunkt, welcher dieser Theorie zu Grunde liegt, nach Schrift und Erfahrung negativ verhalten müssen. Beide Zeugen sagen uns von einem solchen speciellen Sündenfalle des Einzelnen von solcher Beschaffenheit und Tragweite nichts. Eine so entscheidende erste Sünde wider das Gewissen läßt sich nicht nachweisen, und wenn dies auch einmal der Fall wäre, sollte sie es sein, die einen so an die Sünde versklavenden Einfluß ausübt, daß sie über die ganze Entwickelung des Menschen bis zur Wiedergeburt entscheidet, während sie doch immer in eine verhältnißmäßig frühe Lebensperiode fallen würde und dabei den einmal vorhandenen erbsündlichen Hang immer schon vorfände? Diese ganze Construktion ist eine jener dem System zu Liebe gemachten Theorieen, die am Leben sowenig als vor dem Forum eines tieferen Denkens Probe halten, darum aber auch von ihren Vertretern selbst meist nicht auf die Dauer festgehalten werden.

Dasselbe gilt aber auch von dem Ausweg, welchen, ähnlich wie schon Origenes und unter den Philosophen z. B. Kant und Schelling, wieder Julius Müller ergriffen hat [2]), indem er, wenn auch in verschiedenen Punkten eigenthümlich und von den früheren Vorgängen abweichend, eine Präexistenz der Seelen lehrt, in welcher ein freier Sündenfall aller menschlichen Individuen stattgefunden habe. Dieses peccatum originale im vorzeitlichen Sinne begründe als freie That das erfahrungsgemäß allen Menschen anhaftende tiefe Schuldbewußtsein, während andererseits die durch dasselbe eingetretene sittliche Depravation des Menschen noch nicht die absolute und daher eine Erlösung noch möglich sei. Abgesehen von den mannigfachen Schwierigkeiten, welche diese Anschauung gerade dann am meisten in sich selbst trägt, wenn man dabei doch der Schriftlehre vom Urstande Adams und von dem durch dessen zeitlichen Fall auf die Nachkommen vererbten Naturverderben getreu bleiben will, ist die Hauptinstanz dawider die unleugbare Thatsache, daß die Schrift von einer solchen Präexistenz der Seelen und einem solchen Falle derselben gar nichts auch nur andeutet, und daß die Beziehung auf eine solche Hypothese sich in das praktische Erfahrungsbewußtsein noch weniger jemals wirklich einleben kann, als die Forderung des strengen Augustinismus, sich für Adams Sünde als die eigene, in ihm mitbegangene, oder die der reformatorischen Lehre, sich für die ererbte Sündigkeit als solche, wie wenn sie freie That der Person wäre, persönlich verantwortlich zu fühlen.

Aber freilich ist der Ausweg nach der anderen Seite hin noch viel irriger, wie Schleiermacher ihn betritt, wenn er die Freiheit im

---

[1]) Vgl. Julius Müller, Lehre von der Sünde, II, 428 ff.
[2]) Vgl. Lehre von der Sünde, II, S. 99 ff. 486 ff.

Sinne jenes Standpunktes gänzlich leugnet, aber eben damit auch den wirklichen Schuldbegriff, und nur hintennach unser (wesentlich unvermeidliches) Zurückbleiben auf der vorgeschriebenen Entwickelungsbahn in der Form des Schuldbewußtseins sich uns darstellen läßt [1]). Von da aus ist nur ein Schritt zu der sogenannten speculativen Theorie der hegelschen Schule, welche durch ihre Identificirung der Sünde mit der Endlichkeit und Individualität jeden Begriff der Freiheit und Verantwortlichkeit von vornherein aufhebt, und die ganze Ethik wesentlich in Metaphysik oder in Logik verwandelt.

Lieber als uns auf solche Abwege zu verirren, müssen wir das Problem als ein hienieden unlösbares in Demuth anerkennen und uns streng nur an die Bestimmungen der Schrift halten, welche (siehe besonders Röm. 5, 12 rc.) eben einfach beides nebeneinander aussagen, einmal den Zusammenhang der Sünde und Sündenstrafe aller Einzelnen mit der ersten Sünde Adams und zweitens die nähere vermittelnde Begründung der zweiten durch die eigene Sünde Aller.

Indeß ist dies bei einem so tief in das innerste Leben des eignen Herzens eingreifenden Punkt, von dem eigentlich Alles, alle Religion und Ethik, Glaube und Leben, abhängt, allerdings schwer. Jeder leiseste, nur mit Gewalt unterdrückte, aber doch so tief begründete Zweifel ist hier unter Umständen und zu Zeiten, wo man sich dessen nicht versieht, von den grundstürzendsten Folgen für den gesammten Glaubensstandpunkt. Deshalb ist es im tiefsten praktischen Interesse jedenfalls unsere Pflicht die augustinisch kirchliche Lehre, wie die Reformatoren sie in veränderter Form, aber mit ganzer Strenge wieder geltend gemacht haben, einer genauen Prüfung an der Schrift und an dem innersten Erfahrungsbewußtsein des Glaubens — im weiteren und engeren Sinne, — zu unterwerfen. Wenn nach jener Anschauung das eigene Sündigen einerseits mit unweigerlicher Nothwendigkeit aus der ererbten sündigen Anlage hervorgeht, und doch andrerseits mit der ewigen Verdammniß gerechtermaßen bestraft werden soll, also der Mensch für etwas im letzten Grunde durchaus Unfreies, Naturhaftes, gleichwohl auf das Entschiedenste als Person verantwortlich gemacht wird, so haben wir den ersten Satz allerdings nach Schrift und Erfahrung, wiewohl unter den nöthigen Modificationen, durchaus anerkennen müssen, aber wir sind überzeugt, den zweiten mit demselben Rechte und auf Grunde derselben Zeugen verwerfen zu dürfen. Und doch bleibt dem Satz von der persönlichen Verschuldung und Verantwortlicheit, nur in bestimmter Restriktion auf das wirklich freie Sündigen, auch in unserer Anschauung sein Recht, so daß andrerseits auch hier die Verwerfung nur eine solche Modification ist, wie sie sich aus der in Bezug auf den ersten Satz geltend gemachten ganz von selbst und folgerichtig ergibt. Darum sagten wir in Bezug auf den Gegenstand der beiden vorigen Paragraphen — weiter zurück aber auch schon in Bezug auf die Lehre vom Urstande und vom ersten Sünden-

---

[1]) Vgl. Jul. Müller, Lehre von der Sünde, I, S. 432.

falle — wie in Bezug auf das Problem der gegenwärtigen Untersuchung: „die Kirchenlehre unterscheidet nicht genug“, und sind fest überzeugt, dieselbe in ihrem eigentlichen Urgedanken und damit auch in ihrem grundwesentlichen ethisch praktischen Gehalt nicht zu alteriren, sondern nur rücksichtlich der theologisch-wissenschaftlichen Formulirung so zu modificiren, daß das Grundprincip derselben in seiner wahren, der Schrift wie dem Glaubensbewußtsein wirklich adäquaten Gestalt zu Tage gebracht wird.

Suchen wir dies Ziel von einem zwiefachen Ausgangspunkte aus zu erreichen.

Der erste, nach Schrift und Erfahrung gewisseste Satz ist dieser: daß kein Mensch, er sei wer er wolle, wenn er die Gnade Gottes in Christo am freudigsten und vollständigsten ergreift, sie als etwas Anderes empfangen und annehmen kann, denn als freie Gnade, ohne alles eigene, selbsterworbene Verdienst (Röm. 3, 23 ff.; Eph. 2, 8 ff.), sich vielmehr in sich selbst — (Röm. 7, 14. 25: *ἐν τῇ σαρκί μου, — αὐτὸς ἐγώ*) — wie er bisher sich außer Gott gedacht und gesucht hat, als grundverdorben, weil sich selbst lebend und Gotte feind, erkennen muß, und daher abgesehen von seiner Begnadigung in Christo, d. h. in diesem seinem natürlich außergöttlichen, quoad se ipsum vorliegenden Zustande als einen Gegenstand des göttlichen Mißfallens oder Zornes (Eph. 2, 3; Joh. 3, 36; Röm. 1, 18). Daß er als ein solches Zornes-kind schon geboren ist, sagt Paulus in dieser Epheserstelle nicht unmittelbar (cf. *φύσει* Röm. 2, 14), aber an und für sich ist es durchaus wahr, weil die objektive Unreinheit des ererbten gestörten Lebenszustandes, die sündige Naturanlage, schon an dem Neugebornen haftet, welche unbezweifelt per traducem sich fortpflanzt. Damit ist aber schon der Keim zu jenem ganzen organischen Verderben da, dessen Entwickelung zum totalen der Einzelne, vom Zug und Zeugniß der Gnade ergriffen und zum pneumatisch ethischen Selbstbewußtsein erweckt, vermöge dieser göttlichen Kraft wohl relativ aufhalten lassen kann, welches aber nicht eher als im vollen Genusse der siegreichen Gnade Christi durch eine wahre Wiedergeburt im Glauben wesentlich und principiell aufgehoben wird.

Danach macht denn das göttliche Geisteszeugniß im Buche und im Herzen den Erweckten wohl persönlich verantwortlich für sein Thun im Einzelnen, je nach Verhältniß der ihm zu Theil gewordenen aber nicht benutzten Gnadenzüge, und es gibt in dieser Hinsicht verschiedene Grade persönlicher Verschuldung. Auch haben Schrift und Geist für manche Menschen in der That nur ein verwerfendes Richterzeugniß, ein persönlich verdammendes Urtheil im absoluten Sinne, weil dieselben abgesehen und wesentlich unabhängig von ihrem natürlichen Sündenerbe in den absoluten Ungehorsam des Geschöpfes bereits gefallen sind, welcher, wie gezeigt, stets möglich bleibt. Aber solche sind eben darum niemals unter den wirklich Heilsbegierigen und Erweckten. Diese dagegen lassen nun Schrift und Geist wiederum nicht bei den einzelnen auch noch so

„unverantwortlichen“ Thaten stehen, in deren Menge und Gewicht sie sich Einer vom Anderen unterscheiden, sondern das göttliche Zeugniß führt Alle, Einen wie den Anderen (Vgl. Röm. 4, 2 ff. oder Phil. 3, 6 mit Eph. 2, 3), in letzter Instanz zurück auf die gemeinsame zuständliche Grund-Verdorbenheit im fleischlichen Selbstthum, welche Alle nöthigt, in gleicher Weise die Gnade als freies Geschenk der Barmherzigkeit göttlicher Liebe (Eph. 2, 4: *ἔλεος — ἀγάπη*) ebenso anzunehmen, wie Alle vorher die gottgeordnete Folge der Sünde, den Tod im weiteren Sinne, als die wirksame Kundgebung jenes göttlichen Mißfallens gleichermaßen getragen haben, ohne Unterscheidung der individuellen Verhältnisse persönlicher Uebertretung und Verschuldung (Röm. 5, 12—14).

Insofern also, und damit ihrem eigentlichen ethisch praktischen Wesen nach, ist die kirchliche Lehre ganz im Rechte, wenn sie mit der allgemeinen Sündigkeit auch eine allgemeine Verdammlichkeit, Zornkindschaft, als nothwendiges Resultat der ersten Sünde für die gesammte Menschheit, abgesehen von Christo und der Erlösung, behauptet. Und freilich würde daraus, wenn die letztere nicht eingetreten wäre, sondern Gott die gefallene Menschheit ein für allemal sich selbst überlassen hätte, eine thatsächliche „Verdammniß Aller unter Gottes ewigen Zorn“ geworden sein, weil die Menschheit ihrerseits sich aus diesem Zustande nicht selbst heraushelfen, Gott aber seinerseits sie in demselben ebensowenig zu seiner Lebensgemeinschaft erheben kann, und außer dieser der Natur der Sache nach für das Geschöpf nur Tod ist (vgl. das doppelte *οὐ δύναται* Röm. 8, 7).

Aber erstens wäre dieser trostlose Zustand des Todes dann doch immer nur noch der „erste Tod“ gewesen, d. h. der einem elenden Leben folgende jenseitige Hadeszustand der alttestamentlichen Offenbarung, während die kirchliche Lehre hier mit Unrecht ohne weiteres den „anderen“ Tod der Gehenna — (siehe das Nähere § 36) einführt, und zweitens müßte auch von jenem Ausgang schon gesagt werden, daß sich darin jedenfalls nicht die lebensvolle, wahrhaftige Gerechtigkeit der heiligen Liebe, das *ϑεὸς ἀγάπη* erweisen würde. Wenn die augustinisch-kirchliche Lehre dies behauptet [1]), so verstößt sie damit unzweifelhaft nicht nur gegen die unvertilglichen Zeugnisse des Gottesbewußtseins, sondern ebenso auch gegen den tiefsten Grund der biblischen, zumal neutestamentlichen Offenbarung über das Wesen Gottes. Wie der innerste Grund des Gewissens als sittlich persönlichen Selbstbewußtseins vor Gott, und der entsprechenden biblischen Zeugnisse, namentlich über das letzte Gericht und die da von jedem Einzelnen für seine Person über seine sittliche Selbstbestimmung abzulegende Rechenschaft umgestoßen wird durch die Forderung, sich für einen ungefragt überkommenen ethischen Zu-

---

[1]) Nach der es dann z. B. ein Lieblingsthema presbyterianischer Prediger des 17. Jahrhunderts werden konnte: die Gnade Gottes aus der Verdammniß der ungetauften Kinder zu erweisen. — Vgl. dagegen Spangenberg, Idea, S. 249. 571.

stand und dessen Folgen als solche persönlich verantwortlich zu erkennen, so fallen Gottesbewußtsein und Schriftlehre von Gott durch den Satz, daß Gottes heilige Gerechtigkeit auf diese vermeintliche Verantwortlichkeit hin die Menschheit der ewigen absoluten Verdammniß zusprechen könne und wenigstens zum Theil, ja zum weitaus größesten Theil, auch wirklich zugesprochen habe. Mit dem Glauben an die ursprünglichen Selbstbezeugungen Gottes im Gottesbewußtsein und Gewissen eines jeden Menschen fällt aber auch der Glaube an die Schrift überhaupt und in letzter Instanz alle Religion und Sittlichkeit, wie wir in der Einleitung uns davon überzeugt haben [1]). Dies höchste ethisch praktische Motiv allein schon müßte zu der allergründlichsten Untersuchung treiben, ob denn auch wirklich jener Satz dem Offenbarungszeugniß Gottes in der Schrift gemäß sei. Und ebenso muß es von Seiten des Denkens sich immer aufs Neue als durchaus unzulässig darstellen, auf der einen Seite dem Menschen Persönlichkeit zuzusprechen und dieselbe bis zur schließlichen persönlichen Verdammniß vor dem göttlichen Richterthrone geltend zu machen, während man auf der anderen Seite rücksichtlich der entscheidenden Ursache dieses entsetzlichen Ausganges, der Sünde, auf dies heilige Gebiet des ethisch persönlichen Lebens naturhafte Kategorieen von Gattung und Erbschaft überträgt, welche den Begriff der Persönlichkeit in seinem innersten Wesen verletzen, ja aufheben, sobald sie unbedingt gelten sollen.

In der That fällt denn die Schuld dieses Conflictes in keiner Weise auf die heilige Schrift, sondern nur auf eine nicht gründlich und genau genug eingehende Auslegung derselben, sowie auf den unrichtigen Schematismus des augustinischen dogmatischen Systems, welches in seinem

---

[1]) Eine Theologie, welche im demüthigen Bewußtsein ihrer Schülerhaftigkeit nach irdisch menschlichem Maße und im freudig getrosten Gefühl ihrer gotteskindlichen Freiheit von allem menschlichen Worte als solchem, in der mit der Geschichte der Welt und der Kirche fortschreitenden Schule Gottes und seines Geistes Etwas lernen will und kann, muß bei einem Punkte, wie dieser, auch den Unterschied der Zeiten, ihrer Zustände und Aufgaben wohl beachten. Wenn Luther de servo arbitrio dem römischen, pelagianisirenden und nomistischen Widersacher gegenüber, um die freie Gnade Gottes in Christo zu inthronisiren, ein ganzes System aufstellen konnte, welches mit jenen Grundzeugnissen des Gottesbewußtseins und Gewissens, ja mit den entsprechenden Schriftzeugnissen alten und neuen Testamentes ein solches mitunter fast titanisches Spiel treibt, daß man, wenn man nur diese einzelne Schrift ansieht, meinen möchte, sein paulinisches Grundbekenntniß bestehe nur in einem Worte wie Röm. 9, 18, so war das in jener Zeit und bei dieser polemischen Tendenz, wenn auch gewiß nicht das Richtige, so doch geschichtlich und sittlich möglich. Wir aber, deren Kampf sich vielmehr gegen einen absolut irreligiösen Zeitgeist, gegen eine herrschende Richtung, wie die Straußische, zu wenden hat, haben wohl lernen müssen, daß wenn dem Evangelium von der einen Seite die historische Autorität im Bewußtsein der Menge entzogen und dann von der anderen Seite her auch der sichere gottgewollte Anknüpfungspunkt an die innersten Axiome des Gottesbewußtseins und Gewissens genommen wird, Nichts mehr übrig bleibt, um die Herzen dem Erlöser zuzuführen. Für uns ist eine solche Position, wie diejenige Luthers gegen den Erasmus und im weiteren Sinne die des streng orthodoxen Systems überhaupt eine nicht nur wissenschaftlich, sondern auch sittlich unmögliche geworden. Das sollte nicht verkannt werden!

allzu römisch juristischen und imperatorischen Geist mit falscher Abstraktion eine Gerechtigkeit Gottes setzt, die wesentlich außer der Liebe gedacht werden muß. Damit aber fällt sie aus dem Wesen Gottes heraus, wird zur unheiligen, und hebt sich somit in sich selbst auf. Der stückwerklichen menschlichen Rechtswaltung trauriges Loos ist es, wie selbst das römische tiefere Gefühl nicht verkannte, daß „summum jus summa injuria" wird, auf die göttliche darf dies keine Anwendung finden. Wir kennen zum Preise Gottes, nach seinem Worte, keine Gerechtigkeit Gottes, als die, welche ein unveräußerliches, aber immer nur ein Moment der Grundbestimmtheit seines Wesens, der heiligen Liebe, ist. So fanden wir es bei der Betrachtung der göttlichen Eigenschaften nach der Schrift, so zeigt es uns dieselbe auch in dem hier speciell vorliegenden Zusammenhang. Nachdem schon das alte Testament, zumal in der Fortentwickelung seiner Offenbarung die allerentschiedensten Gegenzeugnisse gegen die Vorstellung von einer solchen summarischen Rechtswaltung Gottes gethan (Exod. 34, 7; Deut. 24, 16; cf. 2 Kön. 14, 6; Jerem. 31, 29. 30; Ezech. 18, 1 ꝛc.), war es in der That eine innere Unmöglichkeit, daß die neue Bundesoffenbarung, welche die Sonne der göttlichen Gnade endlich in voller Klarheit leuchten ließ, jene feierlichen Gotteszeugnisse wieder umstoßen und in Bezug auf das ganze menschliche Geschlecht solchen Anschauungen Geltung verleihen sollte. Und das ist auch in Wahrheit nicht der Fall. Es findet sich im neuen Testament ein jenem kirchlichen Lehrsatze ähnlicher Gedanke bloß gegenüber dem anmaßenden Trotze des Geschöpfes (Röm. 9, 18—21), und da freilich mit vollstem Rechte. Aber erstens ist der schroffe Gedanke, welcher die ethische Persönlichkeit des Menschen negirt, nur hypothetisch, *ἐν καταχρήσει* der wahren Idee und wirklichen Handelweise Gottes ausgesprochen, welche nachher (l. c. v. 22 ff.) in ihrer Langmuth und Gnade gepriesen wird. Und zweitens ist es eben keinesweges die göttliche Gerechtigkeit, welche Paulus in jener Stelle geltend macht, sondern ausschließlich die abstrakte Allmacht, wie denn überhaupt der Gesichtspunkt jener ganzen Erörterung gar nicht unmittelbar der ätiologische der Adamssünde und ihrer Folge und Strafe ist (wie c. 5, 12 ꝛc.), sondern der rein teleologische der letzlichen Verherrlichung Gottes auch durch die einmal vorhandene Sünde. Jene Auffassung von der göttlichen Gerechtigkeit rücksichtlich der Weltsünde und gegenüber von der Liebe, wie sie das augustinische kirchliche System beherrscht, findet sich im neuen Testamente durchaus nirgends. Nicht umsonst folgt schon gleich der ersten Zorneserweisung der Liebe (Gen. 3) sofort auch deren erste Gnadenverheißung im Protevangelium und so fort bis zum erfüllten Evangelium in Christo (cf. § 39). Mag die äußere Folge der Sünde in aller Gestalt ihren Lauf haben (Röm. 5, 14), und das als Strafe im relativen Sinne wie als Zucht der Liebe (cf. § 36), — nie sieht die Schrift doch das Verderben durch Adam außer Verbindung mit dem noch älteren, vorzeitlich begründeten Heil in Christo (Eph. 1,

4; cf. § 37. 38), ein heiliger Lebenszusammenhang göttlicher Liebesökonomie, welchen auch wir nicht zu zerreißen wagen sollen und nur zur Unehre Gottes und des Werkes Christi zerreißen können.

Wir dürfen auch wohl sagen, daß eine unbefangene, nicht durch confessionelle Schranken gehemmte Exegese gegenwärtig allmählich immer mehr die Ueberzeugung in Bezug auf die Schrift und ihr Zeugniß in der vorliegenden Frage zum Durchbruch bringt, welche wir soeben ausgesprochen haben, welche aber, unabhängig von ähnlichen Gedanken Zwingli's und der arminianischen Theologie, schon vor hundert Jahren auch Zinzendorfs oft wiederholtes Bekenntniß war: „daß um der Erbsünde willen Niemand ewig verloren gehe, die sei in des Lammes Blut am Kreuze ein für allemal gesühnt“ [1]). Darum ist das, was z. B. J. Müller bewegt, zu jener Hypothese vom vorzeitlich außerzeitlichen Falle zu greifen, nicht sowohl das vermeintliche Schriftzeugniß, daß wir für unsern gesammten sündigen Zustand als solchen verantwortlich seien, als vielmehr ein vermeintliches Zeugniß des Gewissens in diesem Sinne [2]). Aber ehe man von dieser Position aus solche Schritte thut, muß doch sehr gründlich untersucht werden, ob sie selbst wirklich gesichert ist. Freilich ist es hier schwer zu streiten, weil es sich eben um Thatsachen des innersten Selbstbewußtseins handelt, die zunächst nur einem Jeden selbst gewiß sind. Aber hierin liegt auch wiederum das Recht, ja die Pflicht für einen Jeden, sein Erfahrungszeugniß zu thun, wie er es thun kann und muß, und da können wir unsererseits nicht anders als jener Behauptung dasselbe entgegenstellen. was wir der kirchlichen Lehre entgegenstellen mußten: „sie unterscheidet nicht genug“. Sie unterscheidet auch in Bezug auf die Gottesrüge im Gewissen nicht klar und bestimmt genug die — allein unter Voraussetzung der freien ethischen Entscheidung stattfindende — subjektiv persönliche Verantwortlichkeit und die objektive — freilich eben mit dem objektiven verkehrten ethischen Zustande selbst an dieser Person haftende — Verdammlichkeit. Dies kann auch nicht geschehen, so lange der natürliche Zustand noch im Wesentlichen ungebrochen ist, denn da ist das ewige Selbst, die wahre Persönlichkeit eben noch nicht erwacht, das empirische Ich aber, als sinnlich selbstisches, ist in der Natursündigkeit ganz gefangen und von ihm gilt vollkommen das augustinische: non inviti tales sumus. Deshalb unterscheidet hier auch Gott in seiner Gewissensrüge Natur und Person nicht, und der Mensch, welcher dies auf diesem Boden fälschlich thut, zeigt sich eben dadurch als einen jener pha-

---

[1]) Vgl. d. Gottfr. Clemens, zum 1 Buch Mose S. 113 und öfter. Spangenberg ist nach seiner Weise auch hier nur der kirchlichen Lehrformel gegenüber vorsichtiger im Ausdruck, steht aber der Sache nach ganz auf gleichem Standpunkt, vgl. Idea f. frr. § 74 u. 270.

[2]) Vgl. II. 440 und öfter. Es heißt a. a. O.: Wie das verwerfende Urtheil (des Gewissens) doch nicht bloß die Aeußerungen einer verkehrten inneren Beschaffenheit betrifft, sondern auch diese Beschaffenheit selbst, so auch das zurechnende«. Eben dies aber ist, wie wir sogleich näher erörtern, die große Frage.

risäischen Heuchler, welcher die Pforte des Heils sich nicht öffnet, sondern verschließt. „Er thut nicht die Wahrheit“ (Joh. 3, 21; 1 Joh. 1, 8. 10). Anders aber ist es, wenn nun im entgegengesetzten Falle der inwendige Mensch, die wahre Persönlichkeit, wie wir sie am Schlusse des vorigen Paragraphen in kurzen Zügen schilderten, in aufrichtiger μετάνοια sich nach dem Lichte streckt, zu sich selbst kommt und der Mensch sich nun nothwendig von seinem gesammten gegebenen empirischen Zustande unterscheidet und scheidet. Dann, auf diesem von Ihm selbst begründeten heiligen Boden, unterscheidet auch Gott in seinem Zeugniß nach Schrift und Gewissen, und zeigt dem geöffneten Geistesauge zwar die gänzliche objektive Verwerflichkeit und Verdammlichkeit des bisherigen außergöttlichen Zustandes, welche allein durch die freie persönliche Aneignung des Sühnopfers Christi getilgt werden kann, aber er fordert nicht von der nun erst zum Selbstbewußtsein und zur freien Selbstbestimmung erweckten wahren Persönlichkeit ein Bekenntniß, als habe sie diesen ganzen Zustand irgendwie frei hervorgerufen, weil dies eben in Wahrheit nicht der Fall ist, noch sein kann. Ja wir müssen gerade vom Standpunkt der tiefsten evangelischen Glaubensbuße aus sagen, daß, wenn mitunter in jenen großen Uebergangsmomenten, zumal bei einer etwa noch mehr gesetzlichen Erweckung, das Bestreben sich regt, durch besonders gewaltsame Selbstverdammung im persönlich freiheitlichen Sinne das göttliche Zeugniß zu überbieten, — als hätte man einen freien diabolischen Fall hinter sich — dies, abgesehen von individuellen Verhältnissen wirklich besonderer Selbstverhärtung gegen wirklich schon erfahrene Gnadenzüge, wo die Sache freilich mehr einen solchen Karakter annimmt, nur ein Zeichen ist, daß man aus dem natürlich gesetzlichen und außergöttlichen Gegenüber, jenem knechtlichen Trennungs- und emancipirten Selbständigkeitsstande noch nicht ganz heraus ist. Wir werden später noch näher sehen, wie wirklich bei der wesentlich evangelischen μετάνοια der Hauptaccent nicht auf dem Begriffe der freien Sündenthat als solcher liegt, sondern in letzter Instanz vielmehr gerade auf dem nunmehr freien Bekenntniß des bisher unfreien, verdorbenen und verlorenen Zustandes thatsächlicher Sündigkeit und Verdammlichkeit vor Gott. Und schon hier müssen wir in diesem Sinn neben den obigen ersten folgenden nach Schrift und Erfahrung nicht minder gewissen zweiten Satz stellen: — daß das Evangelium den Erweckten im Allgemeinen, abgesehen von den besonderen Schuldverhältnissen des Individuums, welche nach keinem allgemeinen Gesetze bestimmbar sind (Röm. 5, 14; Luc. 12, 47. 48), nicht auffordert, irgend etwas Anderes zu erkennen und zu bekennen, als jenes sein unaussprechliches **Elend**, die vollständige, zwar noch nicht absolute, wohl aber totale ταλαιπωρία (Röm. 7, 24) seines verlorenen, heil-losen Zustandes im θάνατος und unter der ὀργή im eben bezeichneten Sinn, welche das nothwendige und thatsächliche Consequens seines entsprechenden totalen Gefangenseins in der

sündigen Grundverdorbenheit ausmacht. Wer hierin „die Wahrheit thut", der wird dann wahrlich auch den besonderen Grad seiner persönlichen Verschuldung im engeren Sinne, nach Maßgabe seiner individuellen Erfahrung göttlicher Gnadenzüge und Kraftdarbietungen nach der ganzen Wahrheit in tiefer Beugung bekennen, aber das Allen Gemeinsame und der letzte Grund, auf welchen das Bekenntniß eines Jeden zurückgehen muß, bleibt doch jener völlige Mangel an der δικαιοσύνη und δόξα ϑεοῦ in objektiver (Röm. 3, 23), an dem πνεῦμα und der ἀγάπη in subjektiver und somit an der ζωή in beiderlei Beziehung (c. 8, 2. 3). Von hier aus allein löset sich erfahrungsgemäß jener tiefe Gegensatz zwischen pietistischer und antipietistischer Bekehrungs- oder Buß-Theorie, im Geiste der kirchlichen Lehre, aber nicht ebenso nach ihrem Buchstaben, welchen der Pietismus vielmehr immer für seine Forderungen in Anspruch nehmen kann und wirklich nimmt.

Daß die Lösung aber auch wirklich dem Geist und Wort der Schrift gemäß ist, wird sich uns später, bei der soteriologischen Betrachtung mit voller Evidenz ergeben. Ohne derselben hier vorgreifen zu wollen, bemerken wir nur dies, daß gerade diese Beschaffenheit der Sünde, die wesentlich noch naturhafte, unfreie, sarkische es ist, und sie allein, auf welche das Versöhnungswerk Christi der Natur der Sache nach Bezug hat und haben kann. Wir werden da erkennen, wie auch das, was von persönlichen Verschuldungen im strengen Sinne — d. h. im Sinne der Verantwortlichkeit, weil Vermeidbarkeit — auf dem Einzelnen lastet, eben nur darum mit in die Versöhnung und Vergebung gefaßt werden kann, weil es wenigstens mittelbar durch die unfreiwillige sündliche Naturbasis veranlaßt ist, während die im absoluten Sinne freie persönliche Sünde als solche überhaupt nicht sühnbar ist, und nur dem absoluten Verdammungsgerichte entgegenharrt.

Zur vorbereitenden Erläuterung dieses soteriologischen Begriffszusammenhanges der Schrift, und zur Bestätigung unserer hier aufgestellten Sätze mag uns dagegen noch der Nachweis dienen, daß das neue Testament neben der oben angeführten Haupt- und Grundstelle vom Elend (Röm. 7) theils, wie in dieser, subjektiv bekennend, theils aber auch objektiv lehrhaft so überaus häufig und nachdrucksvoll als Voraussetzung der Heilserlangung das entsprechende Moment der „Unwissenheit" zu betonen pflegt, welches dann das der Unfreiheit im tieferen Sinne selbstverständlich involvirt (Luc. 23, 34; Matth. 11, 20 ff. Joh. 9, 41; 15, 22). Und dafür sind dann an anderen Stellen nur andere, aber wesentlich gleichwiegende Ausdrücke der der Armuth (Matth. 5, 3; Luc. 6, 20), Gefangenheit (Jes. 61, 1 ꝛc.; Luc. 4, 18), Krankheit (Luc. 5, 31), des Irreseins (Jes. 53, 6; Luc. 19, 10). — Diesen Zeugnissen gegenüber sagt Jul. Müller [1]) durchaus zuviel, wenn er behauptet, „daß die

---

[1]) Vgl. Lehre von der Sünde II, 462. Ueberhaupt werden von ihm doch die älteren Vorgänge in der von uns verfolgten Richtung, bei den Remonstranten und Supranaturalisten, S. 437 ff., allzukurz abgefertigt. Allerdings gehn sie nicht ge-

heilige Schrift nirgends die in die menschliche Natur verflochtene Sündhaftigkeit als Entschuldigungsgrund für das wirkliche Sündigen brauche". Dies hat seine Wahrheit nur insofern, als sie allerdings durch ihre pädagogisch vorsichtige Ausdrucksweise dafür sorgt, daß der Sünder als solcher nicht im eigengerecht selbstischen Sinne (cf. § 33 Adam und Eva) eine solche „Entschuldigung" hervorbringe, weil dies freilich, wie oben erwähnt, das gerade Gegentheil jenes demüthig gebeugten Bekenntnisses des eigenen verdorbenen Grundzustandes sein würde. Es kommt hier Alles an auf die ethische Stellung des Subjekts zum objektiven Sachverhalt: Duo cum faciunt idem, non est idem. Dagegen würde, was den letzteren an und für sich anlangt, — und mit dessen Bestimmung haben wir es hier auf unserem dogmatisch-wissenschaftlichen Gebiete, welches jene pädagogischen Rücksichten nicht nehmen kann und darf, allein zu thun — ohne jene Anerkennung gänzlich grundlos und unbegreiflich werden, was das neue Testament im gleichen Sinne und Zusammenhange sagt von Gottes „Uebersehen" der Zeit der Unwissenheit bis daher und von barmherziger Begnadigung auch der Gerechtfertigten dereinst (Acta 17, 30; Matth. 5, 7). Denn auch in diesen Erweisungen seiner Gnade und Güte muß Gott doch die heilige Liebe bleiben, und zum Erweis davon genügt nicht die bloße Hinweisung auf das objektive Opfer Christi in seiner auch rückwirkenden Kraft, sondern es muß durchaus, wenn dessen Wirkung nicht überhaupt eine mechanische, unethische d. h. unheilige werden soll, auch ein entscheidendes Merkmal derjenigen Sünde selbst hinzukommen, der es sei's vorläufig, sei's endgültig zu Gute kommt. Des Paulus Wort Röm. 3, 25 ergänzt ja erst das andere c. 5, 14 und beide zusammengenommen nur stellen, wie Gottes heiliges Liebesverhalten zur sündigen adamitischen Menschheit, so auch deren eigenen ethischen Zustand in das volle Licht, als ein Verhältniß, in welchem eben auf die von uns näher bestimmte Weise eine so eigenthümliche Verbindung vorliegt von 1) absoluter objektiver Verdammlichkeit — bezüglich des gleichen Wesens aller Sünde an und für sich als objektiven Princips — und 2) nur relativer persönlicher Verantwortlichkeit — bezüglich des subjektiven Verhältnisses und Verhaltens des Einzelnen zu diesem objektiven Princip. Die ganze, objektiv und subjektiv absolute Verdammlichkeit liegt nach der Schrift erst und allein in der bewußten und bleibenden Verwerfung Christi (Marc. 16, 16), weil diese allein die absolute freie Sünde ist, für welche jede einzelne Person als solche eben darum auch absolut verantwortlich gemacht werden kann und dereinst gemacht werden wird (2 Cor. 5, 10;

---

nung in die Tiefe und können darum nicht genügen; wie denn auch die Begründer der Brüdergemeine sowenig als wir mit unserer Darstellung aus jenen Quellen geschöpft haben, sondern aus den Jedem offenen und nie versiechenden der evangelischen Schriftoffenbarung und des evangelischen Erfahrungslebens im Glauben.

Röm. 14, 12; 2 Theſſ. 2, 10). Aber dieſe ſchließt aus dem gleichen Grunde auch jede weitere Verſöhnung und Vergebung von ſelbſt aus. Jenes ſpecifiſche Verhältniß dagegen, welches die adamitiſche Sünde als ſolche karakteriſirt, iſt es, worauf der Begriff des heilsfähigen oder „armen Sünders“ beruht, und dieſer in der Sprache Canaans techniſch gewordene Ausdruck iſt keine bloße ſentimentale Phraſe, ſondern eben ſo wenig unmittelbar bibliſch aber auch eben ſo weſentlich und tief ſchriftgemäß wie etwa der der „Dreieinigkeit“, ja er iſt im Geſammtzuſammenhang der Heilslehre als ſolcher, wie wir früher ſchon einmal bemerkten, eben ſo unentbehrlich und konſtitutiv wie dieſer [1]). Denn wenn es ohne die Dreieinigkeit, d. h. ohne Mehrheitlichkeit im göttlichen Weſen keinen Gottmenſchen, alſo keinen Heiland geben könnte, ſo würde es, wäre die Welt eine Maſſe diaboliſcher, weſentlich freier und nicht weſentlich unfreier, d. h. armer Sünder, kein Objekt der Heilsthätigkeit für den Heiland geben, ſondern nur eine massa perdita, aus welcher auch er ſo wenig eine Seele erlöſen könnte — wollte und dürfte — als er jemals Einen von Denen erlöſen kann und wird, welche ſein Richterurtheil mit dem Teufel und deſſen Engeln dem ewigen Feuer der Gehenna hat zuſprechen müſſen.

So dürfen wir zum Schluß, beruhigt und voll Dank gegen die Licht- und Lebensfülle der Gottesoffenbarung in der heiligen Schrift, uns ausſprechen, daß das Problem der gegenwärtigen Erörterung, die Frage um die Sünden-Schuld, ſich alſobald löſt, wenn wir nur nicht eigenmächtig es vergrößern, ſondern ohne alle polemiſche Nebenrückſicht, wie dies bei Auguſtin und doch auch zur Reformationszeit ſo deutlich der Fall iſt, und durch das innerſte Grundprincip eben dieſer großen und geſegneten Phaſe der kirchlichen Lehrentwickelung ſelbſt auch von dem letzten Reſt geſetzlicher Schranken befreit, eben damit aber über den Buchſtaben ihrer Lehrform hinausgehoben, mit lauterer Einkehr in die volle Gnadenherrlichkeit des doppelten Gotteszeugniſſes in der heiligen Schrift ſowohl als im Herzen des armen wie des in Chriſto frei gewordenen Sünders, dies große Problem nach ſeiner weſentlichen ethiſchen Grundbeſtimmtheit treu und klar ſo auffaſſen, wie es iſt. Das letzte Schlußſiegel aber dafür, daß daſſelbe damit wirklich gelöſt, recht gelöſt iſt, liegt für uns, wie bei allen Lehrſtücken der Gotteswahrheit, ſo auch hier wiederum darin, daß es gleichwohl andererſeits nicht gelöſt iſt, d. h.: ſo klar das weſentliche quid und quare, das ethiſche Centrum des ganzen Lehrzuſammenhanges von Sünde und Gnade uns wird, ebenſoſehr bleibt gleichwohl das äußere quomodo, die metaphyſiſche oder pſychologiſch geſchichtliche Seite des Verhältniſſes uns hier wie allenthalben auf dem Ge-

---

[1]) Zinzendorf ſagt: »Der Heiland und der arme Sünder gehören zuſammen« — nämlich im praktiſchen Sinne, zum Seligwerden. Gewiß, auf dieſem Doppelbegriffe iſt unſer Aller Heil gegründet, aber eben deshalb gilt dieſe heilige Syntheſe gleichermaßen auf dem Gebiet des Denkens und kommt da erſt zum vollen und tiefen Verſtändniß. *Πίστις* und *γνῶσις* ſchöpfen aus ein und demſelben Lebensquell des Evangeliums.

biet des gottmenschlichen Wesens und Lebens ein geheimnißvolles für unsere menschlich stückwerkliche Analyse. Die wesentlichen constitutiven Momente des in Rede stehenden adamitischen Sündenzusammenhanges, die darin begründete Möglichkeit des Heils und somit ahnungsweise selbst die verborgene göttliche Heilsabsicht bei dieser paradoxen Führung mit dem Menschengeschlechte erkennen wir, — aber die Art und das Maß der organischen Verschlingung des Naturhaften, Unfreien und des Persönlichen, Freien im Einzelnen der sündigen Entwickelung entzieht sich unserem menschlichen Urtheil und Bestimmungsvermögen. Gerade so soll und muß es sein. Glaubten wir diese Schranke überschritten zu haben, so wäre dies allein schon der genugsame Beweis, daß wir das Ziel verfehlt hätten.

Hiemit ist Inhalt und Grenze der Lösung auch der letzten Frage, über die Sündenstrafe, bereits wesentlich gegeben.

---

§ 36.

Die Sündenstrafe oder der Tod.

Der Tod als Sold der Sünde ist rücksichtlich der Seite der Unwissenheit und Unfreiwilligkeit in der menschlichen Sünde Zeugniß und Zucht von Gottes Seite, rücksichtlich der Seite wissentlicher Widerwilligkeit Gericht und Strafe. Das Wesen des Todes ist, als nothwendige Folge der subjektiven Losreißung aus der Lebensgemeinschaft mit Gott, eine objektive innere und äußere Trennung von derselben, welche Gott schon diesseits, entsprechend aber auch jenseits über den Sünder verhängt. Jedoch beidemal gegenüber der adamitischen Sünde als solcher noch nicht in absoluter und unabänderlicher Weise, was erst gegenüber der in der Verwerfung Christi vollendeten Sünde eintritt. In diesem Sinne ist, was den jenseitigen Zustand betrifft, zwischen dem Hades und der Gehenna zu unterscheiden.

Fassen wir das Ergebniß der in den vorigen Paragraphen angestellten Erörterungen zusammen, so ist es in Betreff der ersten hier zu beantwortenden Frage, nach der Strafwürdigkeit der Menschen und damit zugleich nach der inneren Bedeutung der Strafe für den Sünder folgendes:

Die Sünde des ersten Menschen war, weil wider bestimmtes Gottesgebot in noch unverletztem Urstande willkürlich und eigenwillig begangen, von der Art, daß der Sünder verantwortlich dafür gemacht werden konnte und mußte, sie war also schuldbegründend im engeren Sinne und Strafe fordernd. Der Sünder als freiwilliger ist der vergeltenden Gerechtigkeit

der heiligen Liebe persönlich verhaftet und empfängt demgemäß sein Urtheil. Weil jedoch in dieser ersten Sünde zugleich noch ein wesentliches Moment der Unwissenheit und Unfreiheit lag (§ 32), so ist gleichwohl Adams Schuld und Verantwortlichkeit noch nicht die absolute, und entsprechend auch seine Strafe noch nicht, sondern beide vor der Hand nur relativ, bis auf eine spätere abschließende Entscheidungsepoche.

Die erste Sünde zieht in Folge des physisch-organischen Geschlechtszusammenhanges der Menschheit einerseits und des principiell organischen Karakters der Sünde andererseits einen allgemeinen und totalen Verderbenszustand der Menschheit in ethischer Hinsicht nach sich. Dieser als solcher ist, weil unfreiwillig überkommen, für die adamitische Nachkommenschaft nicht schuldbegründend im engeren, subjektiv persönlichen Sinne, sondern in dieser Beziehung, d. h. für die einzelnen Glieder dieses Geschlechtszusammenhanges, sofern sie andererseits die Bestimmung und Anlage zur ethischen Persönlichkeit in sich tragen, vielmehr wesentlich ein Leiden, Schicksal, Verhängniß, welches sie zu tragen haben, weil sie es vorfinden und nicht zu beseitigen vermögen, übrigens aber gerade im natürlichen Zustande als solchem ihrerseits nicht als Leiden, Last, empfinden und verstehen (ἔζων ποτέ, Röm. 7, 9; non inviti tales sumus), weil hier jene Anlage eben nur noch latente Potenz ist und fleischlicher Sinn und Trieb das Ich beherrscht. Entsprechend ist denn auch die metaphysische Folge dieses ethischen Gattungsverderbens, der Tod, welchem das adamitische Geschlecht unterliegt, in dieser Beziehung auf die einzelnen Glieder desselben als solche nicht sowohl Strafe, als vielmehr ebenfalls Schicksal, Verhängniß, ein Erbfluch, in Folge der thatsächlich vorhandenen Erbsünde, welcher wie mit organischer Nothwendigkeit, so auch nach Gottes freier Verfügung eintritt. Von Gottes Seite aber ist diese Verderbensfolge nun natürlich nicht ein mechanisch entfesselter und ungehemmter Schicksals-Fluch im Sinn des Fatums, nach glaubensloser heidnischer Vorstellung, — dieser Begriff ist vielmehr von vornherein ausgeschlossen durch den des persönlichen Gottes als der heiligen Liebe — sondern sofern dieser Gott Das, was an sich nur nothwendiges Ergebniß der obwaltenden Umstände ist, auch seinerseits so geschehen und bestehen läßt, ordnet er es damit eben frei ein in die höheren Plane seiner verborgenen Weisheit. Den Zweck, welchen er dabei im Auge hat, werden wir, soweit die evangelische Offenbarung uns einen Blick in diese Geheimnisse thun läßt, als einen doppelten bezeichnen dürfen. Einmal hat diese umfassende Todesherrschaft ihre objektive ethische Bedeutung als Zeugniß, nothwendige Manifestation seiner Heiligkeit in ihrer Wahrheit wider die Sünde und deren Wesen, sodann aber auch eine subjektive ethische, als pädagogische Liebes-Zucht gegen den Sünder. Denn der gesammte innere und äußere schmerzliche Druck dieses Leidens, wie er sich nach Gottes Ordnung und Wirkung dem Einzelnen schon in diesem Leben unausweichlich irgendwie zu fühlen gibt, soll ein Mittel werden, den Menschen aus diesem Zustande ererbter Natursündigkeit dessen innerstem Wesen nach befreien zu helfen und in letzter Instanz ihn so um so eher zu

bewahren vor dem unheilbaren Fall in die absolute Sünde (Röm. 11, 32). Man kann sonach in Beziehung auf dies gesammte Verhältniß von Erbsünde und Erbfluch der adamitischen Menschheit immerhin von einer Gesammtschuld im weiteren Sinne dieses Begriffes reden, an welcher auch der Einzelne unweigerlich seinen Theil hat, aber es hat dies immer nur den Sinn, daß diese geborene Sünderwelt als solche objektiv verdammlich ist vor dem heiligen Gott. Der Begriff der Schuld im eigentlichen und engeren, subjektiv-persönlichen Sinne dagegen hebt für den Einzelnen als solchen immer erst da an, wo ein eigenes freies Verhalten von seiner Seite vorliegt. Und dies tritt dadurch ein, daß Gott zu gleicher Zeit durch Zeugniß und Zug seiner positiven Gnaden-Offenbarungen dem Einzelnen auch direkt die Hand bietet, dieses Sündenstandes in irgend einem Maße los zu werden. Sofern er nun gleichwohl eigenwillig in demselben verharrt, oder sich immer tiefer in demselben verscharrt und verschanzt, wird in demselben Maße seine Sünde für ihn schuldbegründend im engeren Sinne und fordert Strafe. Denn hier lag in dem lebenskräftigen gnädigen Entgegenkommen Gottes die reale Möglichkeit für den Menschen, sich erwecken und überwinden zu lassen, er ist also für das Gegentheil persönlich verantwortlich. Weil jedoch die einmal vorhandene, so tief gewurzelte verkehrte Richtung und die damit unzertrennlich verbundene Verblendung dieses sich weisen und ziehen Lassen dem Menschen allerdings so erschwert, daß, abgesehen vom Evangelium, jedenfalls für den erwachsenen Menschen die Vermeidung eines jeden persönlichen Widerstrebens noch nicht möglich ist — denn die Art, wie Gott sich vor geschehener Sühne dem Menschen nur noch erweisen kann, in Gesetz und Verheißung, aber noch nicht erfüllend, ist ihrer Natur nach noch nicht durchgreifend wirksam (cf. § 39. 40) — weil also allem Widerstreben des außerevangelischen natürlichen Menschen, auch wo es im niederen Sinne schon ein persönliches, d. h. vergleichungsweise schon ein bewußtes und freies ist, doch noch immer ein Moment der Unwissenheit und Unfreiheit irgendwie anhaftet, so verspart die göttliche Liebesgerechtigkeit den Moment der entscheidenden und absoluten Strafdiktirung und Strafvollziehung auf die Zeit der letzten, absoluten und nun sieghaft wirkungskräftigen Gnadenoffenbarung in Christo und für deren absolute Verwerfung von Seiten der Einzelnen (Joh. 3, 17 2c.).

So haben wir eine mehrfache Stufenleiter von individuellen Sündenzuständen und Schuldgraden, welche sich im Einzelnen durch menschliches Urtheil niemals speciell bestimmen läßt, — soweit sieht allein Gott, der Herzenskündiger — welcher aber nach der heiligen Angemessenheit alles Gerechtigkeitswaltens Gottes auch eine gleiche Mannigfaltigkeit der Strafe entspricht, die theils in dem äußeren Maße des Strafleidens objektiv (wovon nachher), theils in dem inneren Gewichte, der Bedeutung der Strafe für den Einzelnen subjektiv zum Ausdruck kommt. In Bezug zuerst auf den letzteren Punkt ist die Sachlage die, daß für die verschiedenen Zustände in verschiedenem Maße ein doppelter Karakter der im Allgemeinen äußerlich gleichen Folge der Sünde stattfindet,

indem dieselbe einmal in objektiv-principieller Beziehung für Alle in allen Gestalten Zeugniß der göttlichen Heiligkeit und somit Ausdruck seines Zornes wider die Sünde als solche ist, sodann aber in subjektiv-persönlicher Beziehung auf den einzelnen Sünder entweder mehr reinigendes Zucht-Leiden oder mehr richtendes Straf-Leiden, im Allgemeinen aber immer beides zugleich. Nur für den Sünder wider den heiligen Geist fällt der erstere Karakter ganz weg, für das unmündige Kind der zweite. Wie weit, wenigstens innerhalb der evangelischen Taufgnade, auch länger hinaus oder gar für immer ein solcher Zustand bewahrt werden kann, ist die schon oben berührte schwierige Frage, welche wir dort bejahen zu dürfen glaubten und dem begrifflichen Lehrzusammenhange nach bejahen müssen, während die Erfahrung der Natur der Sache nach nie evidente Beweise dafür ablegen kann und die Schrift sich nicht näher darüber ausspricht.

Um so klareren Bescheid gibt uns dieselbe dagegen auf die zweite hier zu erörternde Frage, nach der Strafe selbst, in ihrem Wesen und Umfang, und durch deren Beantwortung erhalten wir zugleich die nöthigen näheren Bestimmungen über die Mannigfaltigkeit im äußeren Maße der Strafe.

„Der Sünde Sold (ὀψώνια) ist der Tod", sagt Paulus in Uebereinstimmung mit der Genesis (Röm. 6, 23; Gen. 2, 17; 3, 3). Dies ὀψώνια ist der Wortbedeutung und dem Zusammenhang der Stelle zufolge, übereinstimmend mit unseren bisherigen Resultaten, keineswegs unmittelbar und ausschließlich soviel als richtende Strafe in dem oben bezeichneten bestimmten Sinne. Als solche wird der Tod dem Adam allerdings von der einen Seite auferlegt, aber auch für ihn geht die Bedeutung desselben, wie wir sehen, darin nicht auf, und noch weniger für das übrige Menschengeschlecht, wie, noch ganz abgesehen von den Christen, schon an des „gerechten" Abels gerade so besonders schwerem Tode unmittelbar klar wird. Und Gen. 2 ist der Tod ursprünglich nur als das nothwendige Consequens des Ungehorsams hingestellt. Eben dies ist es, was auch der paulinische Ausdruck zunächst aussagt: die Sünde, als ein harter Kriegsherr, zahlt ihre Knechte aus mit dem Tode. Dies thut sie aber mit Nothwendigkeit, weil sie, wie besonders Johannes uns lehrt, selbst die Wurzel und der Anfang des Todes, in ihrem innersten Wesen der geistige Tod ist.

Gott ist das absolute persönliche Leben, indem er im absoluten Sinne Geist und Liebe ist. Das persönliche Geschöpf Gottes hat sein Leben darin, daß es im kindlichen Gehorsam des Geistes und der Liebe bei ihm bleibt. Die Sünde aber ist die selbstsüchtige Losreißung aus dieser Gemeinschaft und damit auch vom Leben. Statt seiner Natur und Bestimmung nach im irdischen Leibe immer mehr Geist zu werden, indem er in seinem Herzen immer mehr Liebe wird, ist der Mensch als gefallener nun ethisch und metaphysisch Fleisch, in seinem sinnlich endlichen Dasein sklavisch gefangen. Damit ist ihm das Leben in ihm selbst und nach Außen hin abhanden gekommen. Mit der harmonischen Ordnung seines

innersten Wesens als Mikrokosmus ist das freie Gemeinschaftsband zwischen Seele und Leib zerrissen, die entgeistete Seele, an den Stoff versklavt, vermag denselben nicht mehr zu tragen und so verklärungsfähig zu machen, sondern muß ihn dem unvermeidlichen Gesetze seiner Vergänglichkeit überlassen. Sie ist aber so entgeistet, weil sie mit der Unterordnung unter den göttlichen Geist auch die Ordnung ihres Grundverhältnisses zum Schöpfer, als ihrem Lebensgrunde, verloren hat, damit aber auch sofort das rechte Verhältniß zu allem Mitgeschaffenen, also ihre gesammte makrokosmische Stellung und Haltung. Nach Oben und Außen, zu Gott wie zu den Mitmenschen und der Natur, ist nicht mehr die Geistesliebe das Band des Lebens und der Vollkommenheit, welches den Einzelnen an ihm selbst und im Ganzen trägt und so beim Leben erhält, sondern die Gottes- und Menschen-Feindschaft sinnlich selbstsüchtiger Gesinnung arbeitet fortwährend durch blinden Haß und Mord an der Zerstörung dieses vom Schöpfer gesetzten Lebenszusammenhanges im Ganzen, wie in allen seinen Gliedern, ohne doch irgend einem der von Gott gesetzten Objekte, — *κτίσις* = Personen und Ordnungen — eben weil sie von Gott sind, jemals wirklich und vollständig das Dasein nehmen zu können. In diesem tiefsten Sinne ist der Tod sonach der wesentliche und ewige Gegensatz des Lebens und nicht sowohl Aufhebung des Daseins schlechthin, als vielmehr ein qualvolles, weil von seinem Wurzelboden losgerissenes, in sich zerrüttetes und sich selbst zerfleischendes Dasein, welchem es zuletzt Gnade sein müßte, wenn es ihm möglich oder erlaubt wäre, sich selbst wirklich aufzuheben, oder es von Gott vernichtet würde.

Dies Wesen des Todes aber hat nun, sofern es in die Erscheinung tritt, seine Geschichte. Dem Wesen des Menschen und seines zeiträumlichen Daseins gemäß und mit der eben dadurch gegebenen allmählichen Entfaltung der Sünde nach den verschiedenen Momenten ihres Wesens gleichlaufend, entwickelt sich auch das des Todes, als Sündensoldes oder Sündenleibes, in einer Reihe von Gestaltungen und Stufen, und es ist mit der in der Zeit beginnenden und in die Ewigkeit auslaufenden Menschengeschichte nach eingetretenem Falle wie die Sündengeschichte, so auch die Todesgeschichte gegeben.

Diese ist einmal eine äußere, kosmische oder makrokosmische, sofern von der ersten Sünde (Röm. 5, 12 ff.) und dem ersten Todesurtheile aus die Herrschaft des Todes sich über das ganze Geschlecht verbreitet, auf diesem Wege in die mannigfaltigsten und immer tieferen Gestaltungen sich auseinanderlegt, theils überhaupt in der ganzen Menschheit, theils in einzelnen Nationen und Generationen, und am Ende nur in einer Allzerstörung des gesammten geschaffenen, und nicht neugeborenen, Lebens ihren Ausgang finden kann. Diese gesammtheitliche Entwickelung zu schildern, ist aber hier nicht der Ort. Ein entsetzliches Beispiel dieses lawinenartig fortschreitenden Unheils gibt die heilige Schrift an dem auserwählten aber bundbrüchigen Volke Israel nach der Masse, auf Grunde der alten Fluch-Weissagung Deuteron. 28. An dies Zeugniß

knüpft dann mit allgemeiner Beziehung auf die ganze Menschheit, sofern sie das nun für Alle gegründete neutestamentliche Heil verschmäht, die neutestamentliche Weissagung an, theils in den letzten Reden des Herrn (Matth. 24), theils und hauptsächlich in der Apocalypse mit ihren Verkündigungen einer Aufeinanderfolge immer mehr sich concentrirender göttlicher Gerichte. Was die Dogmatik davon aufzunehmen hat, gehört in die Eschatologie. Dagegen gehört hier in die Hamartiologie die andere innere, individuelle oder mikrokosmische Seite der Todesgeschichte, d. h. diejenige Folge von Graden und Stufen des Todes, welche im Verhältniß zu dem ethischen Gewichte der verschiedenen persönlichen Sündenzustände, namentlich zu dem wesentlichen und Hauptunterschiede der adamitischen und der diabolischen Sünde bei ein und demselben Subjekte eintritt. Und zwar ist es zunächst wiederum das erstere Gebiet, mit welchem wir es hier zu thun haben, das des „ersten Todes", wie wir dasselbe schon früher bezeichneten. Denn nur dies Gebiet läßt der Gründung eines neuen Heilslebens noch Raum übrig, zu dessen Schilderung diese unsere Lehre von der Sünde nur den Weg bahnen soll.

Dieser erste Tod ist, obwohl eben noch nicht der absolute, sondern nur ein relativer, dennoch, wie auch die „erste Sünde", ein totaler, d. h. dem Wesen des Menschen zufolge nicht nur ein diesseitiger, sondern auch ein jenseitiger. Der entscheidende Wendepunkt zwischen diesen beiden Erscheinungsformen ist die gewöhnlich im engeren äußerlichen Sinne Tod genannte Trennung von Seele und Leib im Sterben, ein für das nun einmal sinnlich-geistig angelegte menschliche Wesen unter allen Umständen schmerzvoller, ja entsetzlicher Vorgang. Er ist aber nur Endpunkt einer langen Reihe physisch psychischer Leiden, in deren weitverzweigtem Zusammenhang der durch die Sünde dem menschlichen Dasein eingepflanzte Todeskeim sich hienieden nach und nach auf schmerzliche Weise ausgebiert. Schmerzen und Krankheiten, Mangel und Mißhandlung, Entbehrung und Verlust des Liebsten auf Erden bilden eine Kette von Leiden, bei welchen die unmittelbar physische und äußere Schmerzempfindung oft noch viel leichter ertragen wird, als der psychische Schmerz um die tiefe Zerrüttung auch alles höheren, häuslichen und geselligen, socialen und nationalen, kurz humanen Lebens, welche der endlichen Zerreißung auch aller dieser Fäden durch den Tod vorangeht. Dies ist das diesseitige metaphysische Weltelend, sofern der Einzelne sein Theil daran hat, dessen Reflex in dem ungläubigen modernen Bewußtsein wir als jenen sentimentalen oder verzweifelnden „Weltschmerz" kennen, dem in unserer Zeit so manches zerrissene Gemüth erlegen ist.

Noch viel bitterer aber als dies ist das diesseitige ethische Todeselend, das pneumatische Leiden des inwendigen Menschen, welches sich zu jenem wie die Seele zum Leibe verhält. Das Erste ist hier die Ausgestaltung des tiefen ethischen Zwiespalts in jedem Einzelnen, zwischen dem Will und dem Soll, oder dem sinnlich selbstsüchtigen Willen des Fleisches und dem des Geistes, sofern dieser schon kraft göttlicher Gnadenwirkung erwacht ist. Dieser innere Kampf führt ja oft zu so heftigen Krisen,

daß der Mensch sich in der Verzweiflung vor der Zeit selbst das irdische Dasein nimmt, in der Hoffnung, dasselbe überhaupt vernichten zu können, oder gar auf diesem Wege einen besseren Zustand zu gewinnen. Und auch wo die Gnade und Wahrheit mehr den Sieg behält, fehlt es, laut Röm. 7 und der tausendfachen dies Zeugniß bestätigenden Erfahrung, nicht an dem bittersten Gefühl innerer Unseligkeit und Ohnmacht. Damit verbindet sich dann aber auch auf diesem pneumatisch-ethischen Gebiete eine entsprechende Zerrüttung des gegenseitigen Verhältnisses der Einzelnen zu einander, ein sich Hassen und Verachten, Verführen und Verderben, welches alle höhere ethische Gemeinschaft im Leben und Wirken vergiftet und untergräbt, oder eine falsche im innersten Grunde doch unreine Liebe, welche hintennach um so größere Entzweiung oder gemeinsames sittliches Elend zur Folge hat. Kurz in niederer und äußerer, wie in höherer und innerer Beziehung, im individuellen Leben und im weiteren Gebiete der Gemeinschaftsverhältnisse jeder Art herrscht statt einiger Mannigfaltigkeit Zerrissenheit und Isolirung, statt organischer Lebensfülle und Bewegung die chaotische oder erstarrte Desorganisation des Todes. Diesen diesseitigen Tod des natürlich sündigen Wesens haben auch diejenigen Alle an ihrem Theil irgendwie getragen, welche in Christo zum Leben hindurchgedrungen sind, so verschieden sonst im Einzelnen ihre äußeren und inneren Erfahrungen und Entwickelungen mögen gewesen sein (Joh. 5, 24. 1 Joh. 3, 14).

Diesem gesammten diesseitigen Zustande entspricht nun aber für Diejenigen, welche in demselben bis zum entscheidenden Augenblick des Sterbens geblieben sind, im Allgemeinen für alle nicht in Christo Neugeborenen, der Zustand, in den sie jenseits eintreten, der Aufenthalt im Scheol oder Hades (Jes. 57, 2; 38, 10. Hiob 3, 13. 17 ff. Ps. 6, 6; 115, 17. cf. Ps. 18, 6; 116, 3. 1 Petri 3, 19. Luc. 16, 23). Freilich ist die Lage der Einzelnen hier eine sehr verschiedene und sie kann im besten Falle als eine stille Ruhe gedacht werden (Luc. 16, 22: „Abrahams Schooß"), aber für Andere ist sie in demselben Maaße schon bestimmt Pein, ein Zustand, welcher den hienieden noch durch dies und das verhüllten Ruin des Daseins zur vollendeten und bitter empfundenen Thatsache macht, schmerzvoller als dies hienieden der Fall ist. Und im Allgemeinen bleibt, gerade für den natürlichen Menschen als solchen zumal, der nicht durch göttliche Gnadenzüge vorbereitender Art wenigstens zu einer entsprechenden Erweckung hindurchgedrungen ist, sondern als Kind der Welt hinübergeht, das Wesen dieses jenseitigen Zustandes immer Tod, Entbehrung des Lebens in noch höherem Grade als diesseits und nach allen Seiten hin. Es ist dies die organisch nothwendige (Jac. 1, 15), aber zugleich nach Gottes Willen sittlich geordnete Entwickelungsfolge, welcher sich außer der Gemeinschaft mit Christo kein Mensch entziehen kann; der Tod bleibt der Sünde Sold auch bis ins Jenseits hinüber.

Nur müssen wir uns nicht den Blick rauben lassen in die organische Fülle und Tiefe, welche der Begriff des *θάνατος* in der Schrift hat (1 Joh. 3, 14; 5, 16), und dürfen nicht mit der Kirchenlehre schon gleich hier, wo es sich zunächst nur noch um die natürliche oder adami-

tische Sünde handelt, die ganze Intensität des Begriffes geltend machen. Noch ganz abgesehen von den unlösbaren dogmatischen Schwierigkeiten und Widersprüchen, welche der kirchlichen Anschauung aus dieser Nichtunterscheidung erwachsen, hat sie in der That die Schrift alten und neuen Testamentes nicht für, sondern gegen sich. Es war auch hier die polemische Rücksicht auf den römischen Mißbrauch mit der Fegfeuerlehre, welcher ja den äußeren Anlaß des ganzen Reformationswerkes bildete, bei der Feststellung der evangelisch-kirchlichen Lehre von trübendem Einfluß, und die Scholastik war an und für sich mit ihrem limbus patrum und limbus infantum der biblischen Wahrheit näher als die protestantische Theologie mit ihrer „Hölle“ als sofortigem und unabänderlichem Verdammungsort für alle Nicht-Erwählten oder Nicht-Begnadigten in Christo. Allerdings redet das neue Testament seltener vom Hades als von der Gehenna, aber theils doch auch, — was die luthersche Uebersetzung mit Unrecht verwischt, vgl. Luc. 16, 23; Matth. 11, 23; 16, 18. — anderntheils erläutert sich dies einfach aus dem praktischen Standpunkt, welchen das evangelische Zeugniß seiner Natur nach einnimmt. Für diesen liegt es ganz außer dem Gesichtskreis, daß Solchen, welchen Christus noch nicht nahe gekommen ist, zunächst eben nur der Hades sich aufthut, weil jeder Hörer des Zeugnisses von Christo als solcher sofort in die Lage versetzt ist, nur zwischen Leben und Tod im beidemal absoluten Sinne, zwischen Himmel und Hölle die Wahl zu haben (Marc. 9, 43 ff. cf. 16, 16). In diesem Sinne ist es auch zu verstehen, wenn Jesus in den Evangelien öfters, z. B. in der Bergpredigt (Matth. 5, 22. 29 ff.), so redet, als wenn auf jedes Sündethun unmittelbar die Gehenna folgen müßte. Ihm gegenüber wird das Beharren in der Sünde ein anderes, als es zuvor war in der Zeit der Unwissenheit. Und im erhabenen Lichte dieser vollen Gnade und Wahrheit in Ihm redet der Herr dann in solchen Stellen zugleich von dem objektiven, principiellen Standpunkte aus, wo an und für sich das eine und gleiche Wesen der Sünde auch nur eine gleiche Folge und Strafe derselben zuläßt. Aber dies ist dann auch nur die „gesetzliche“ Basis des Evangeliums, wie die sinaitische Gesetzgebung sie bildet für die prophetische Verheißungsgnade. Dies gilt namentlich von der Bergpredigt. Im Blick auf die wirklich thatsächliche Strafverhängung dagegen wird die absolute Verdammniß ganz anders, eben durch die Verhärtung gegen die Gnade des Evangeliums, motivirt (Matth. 7, 22. 23; 12, 32 u. ö.) und auf der anderen Seite auch den schweren Sündern der vorchristlichen Zeit eine mögliche Errettung aus ihrer Hadeszucht nicht abgesprochen (1 Petri 3, 19; cf. Matth. 11, 22. 24).

Es ist mit dieser organischen Stufenfolge in der Entwickelung des Todes ebenso, wie mit dem Correlatbegriff der Teufelsknechtschaft, welche mehrfach im neuen Testament als ebenfalls eine Aeußerungsweise des von Gott losgerissenen Todeszustandes des Sünders auftritt, und besonders Hebr. 2, 14 so unmittelbar damit verbunden ist. Wir haben

auch in Beziehung auf diese Gebundenheit an des Satans Gewalt die gleichen Stufen geltend machen müssen (cf. § 31), welche sich je nach dem Grade der sündigen Entwickelung des Einzelnen bestimmen, und haben hier das bestimmte Zeugniß der Schrift, daß Gott den Sünder erst dann absolut mit dem Teufel verkettet, wenn er durch die gleiche absolute Sünde sich auch der gleichen absoluten Verdammniß schuldig gemacht hat, und das nicht nach dem Tode des Einzelnen, sondern dereinst nach dem Endegericht, wo die ethische Entwickelung zu ihrem Schluß gekommen ist (Matth. 25, 41; Apoc. 19, 20; 20, 10. 15; 21, 8).

Nur in dem gleichen Sinne können wir endlich auch den biblischen Begriff der ὀργή richtig verstehen, welcher den inneren Grund alles dieses die Sünde heimsuchenden Handelns Gottes bildet. Dieser Zorn Gottes ist — im anthropopathisch concreten Ausdruck des Gedankens — nach der objektiv principiellen Seite die nothwendige thatsächliche Reaktion seiner heiligen Liebe gegenüber der Sünde als ἀνομία, und insofern Richter-Zorn. Als solcher wird er sich auch im absoluten und ausschließlichen Sinne an Denen erweisen, welche, ganz in der Sünde aufgegangen, dies Princip sich persönlich frei und vollständig angeeignet haben (Röm. 2, 8; 5, 9), und schon jetzt hat er diese Bedeutung auch für Solche, bei denen dies noch nicht der Fall ist, insofern als sie eben wenigstens relativ doch schon persönlich in das sündige Princip eingegangen sind, und gegenüber diesem Princip selbst, sofern es an ihnen überhaupt zur Erscheinung kommt (Röm. 1, 18; cf. Joh. 3, 36; Eph. 2, 3). Zu gleicher Zeit aber ist der Zorn Gottes rücksichtlich dieser Personen, sofern sie doch noch von dem Princip unterscheidbar und lösbar sind, ebenso sehr pädagogischer Natur, nicht sowohl Richter- als vielmehr Vaterzorn der heiligen Liebe, welche nicht den Tod des Sünders will, sondern daß er sich bekehre und lebe (cf. Eph. 2, 4 neben V. 3; und Spangenberg, Idea f. frr. § 78). Unter diesem Gesichtspunkt ist denn das gesammte göttliche Strafwalten im „ersten Tode" zugleich auch immer noch zu betrachten als ein großer Zuchtorganismus der heiligen Liebe auf ein noch mögliches Heil. Jener gesammte innere und äußere diesseitige Tod mit dem lang vorausgesehenen und vorausempfundenen Sterben an seinem Ende soll wo möglich mit dazu helfen, daß der Eingang in den jenseitigen Hadeszustand nicht ein unerweckter, beziehungsweise ungläubiger sei, ja man muß sogar bekennen, daß gerade ein früher Tod unter gewissen Umständen — so gewiß er unter anderen Strafe ist (cf. Acta 5, 5; 1 Corinth. 11, 30?) — auch ein gnadenreiches Bewahrungsmittel vor härterer Seelengefahr in diesem Leben sein soll, und so manchmal verhältnißmäßig als ein Segen betrachtet werden muß. Wenn die Heiden mit einer tiefen Ahnung sagten: „Wen die Götter lieben, der stirbt jung" — vergl. jene schöne Erzählung von den zwei Söhnen der Priesterin, die im Tempel entschliefen — so hat dies in der That seine noch höhere Wahrheit im Lichte der Offenbarung des θεὸς ἀγάπη, unbeschadet alles der Heidenwelt freilich wenig erschlossenen Ernstes oder Zornes Gottes wider die Sünde. Nur so löst

sich so manches sonst tiefdunkele Räthsel göttlicher Führung mit menschlichem Leben und Sterben [1]). Ebenso nun soll endlich auch der jenseitige Hadesstand mit dem, was er gibt — an Erkenntniß und Empfindung der eigenen Ohnmacht, Sünde und Schuld — und nicht gibt — an Befriedigung des tiefen Lebens- und Seligkeitsbedürfnisses — ein Mittel werden, um vor dem rettungslosen Fall in das ewige Verderben der Gehenna zu bewahren und, wofern eine wahre Bekehrung hienieden noch nicht hatte stattfinden können, vielmehr zuzubereiten und tüchtig zu machen zum Eingang in das Gnadenreich Christi, der die Versöhnung ist für die Sünde aller Welt und auch in jenem Leben die Wirksamkeit seiner großen Heilsthat unter den gehörigen ethischen Bedingungen noch immer fortgehen läßt bis zum letzten Entscheidungstage, dem Endegericht.

So zeigt uns die Lehre von der Sünde, vom ersten Anfangspunkt bis in ihr letztes Ende, innig verbunden mit der Lehre von der Schöpfung und vom Urstande, wie mit der Lehre von Gottes ewigem Wesen selbst, einen großen in sich fest und heilig geschlossenen aber ebenso auch frei und lebensvoll mannigfaltigen Zusammenhang ethisch-organischer Principien, und nur dessen klares und sicheres Verständniß vermag den hellen Zeugnissen der heiligen Schrift und der Erfahrung, wie den Postulaten des geisterleuchteten Denkens nach allen Seiten hin wahrhaft gerecht zu werden.

---

[1]) Vgl. Matth. 2, 16; Luc. 13, 2 und den höchst eigenthümlichen Fall des Usa, 2 Sam. 6, 6, der offenbar eine wesentlich nur pädagogisch ökonomische Bedeutung hat.

Dritter Theil.

Die Theanthropologie oder Soteriologie, die Lehre vom Heil.

Vorbemerkung.

Was die gegebene Ueberschrift dieses Theils betrifft, so setzen wir die Bezeichnung Soteriologie hinzu, um daran zu erinnern, daß es sich hier in dem auf die Theologie und Anthropologie folgenden dritten Lehrzusammenhang eben um die Wiederherstellung des gefallenen Menschen, um das Heil des Sünders in Christo handelt. Der Inhalt dieses Theils wird denn auch zur Genüge zeigen, daß es uns hier so wenig, als bei dem zweiten, um eine bloß speculative oder mystische Theorie der Vereinigung des Menschen mit Gott zu thun ist. Wie wir dort den realen Verhältnissen und praktischen Bedürfnissen der sündigen Menschheit alles Recht gelassen haben, so werden wir es auch hier thun. Dagegen ist für das wissenschaftliche System als solches und dessen einheitliche Gliederung klar, daß die Bezeichnung des dritten Theiles als der Theanthropologie neben der Theologie und Anthropologie logisch betrachtet die richtigere ist. Und zu dem formalen Gesichtspunkt kommt hier auch der materiale. Es ist Recht und Pflicht der christlichen Glaubensgnosis ihren großen Gegenstand doch nicht nur im Blick auf die praktisch soteriologischen Verhältnisse zu fassen, sondern so, daß auch die ewigen urbildlichen Verhältnisse in Gott und in seiner Schöpfung sammt deren dereinstiger ewiger Vollendung nach Ueberwindung der Sünde und des Todes zu Recht und Ausdruck gelangen. In diesem Lichte war uns von Anfang unserer Betrachtung an die Gemeinschaft des Menschen mit Gott Centrum und Ziel des Ganzen. Deren Realisirung ist, wie nun weiter zu

zeigen, begründet in der Person des Gottmenschen und die reife Frucht seines weltumfassenden Heilswerkes ist keine andere, als die Neuschöpfung der Menschheit aus dem Geiste zu einer nach seinem Bilde gestalteten Gemeine von Gottesmenschen. Den Theantropismus in diesem urbildlichen und abbildlichen Sinne bezeichneten wir schon früher als die specifische Grundidee des Evangeliums, durch welche jeder einzelne Punkt in dessen ganzem Lebenszusammenhange organisch bestimmt sei. Diesem allbeherrschenden Grundprincip können wir aber in keiner anderen Weise so getreu bleiben, als wenn wir diesem dritten Theile eben diese Ueberschrift geben und dürfen nach dem Gesagten hoffen, dabei vor verwirrenden Mißverständnissen gesichert zu sein.

Erste Abtheilung.

Die Begründung des Heils in dem Gottmenschen.

Erster Abschnitt.

Der ewige Rathschluß Gottes zum Heil der Menschheit in Christo.

§ 37.

Gottes ewiger Gnadenrath in Christo.

Gottes heilige Liebe hat von Ewigkeit her den Gnadenrath gefaßt, die im Sohne geschaffene und bestehende Welt, als abgefallene aber der Heilung noch fähige, auch in Ihm und für Ihn wieder herzustellen, zu Gottes Ehre und der Menschen Seligkeit.

Die Menschheit hatte sich von Gott losgerissen; zunächst der erste Mensch, aber in Folge davon verharrt das ganze Geschlecht, wie es als Ein organisches Ganze genetisch aus jenem hervorgeht, in dieser gegebenen centrifugalen Richtung. Die heilige Liebe Gottes kann sich selbst nicht leugnen, sondern muß diesem Angriffe gegenüber sich heilig bewahren und erweiset daher ihren Zorn über die sündige Welt, aber ebensowenig kann sie sich nach der andern Seite hin leugnen, daß sie sich nicht heilig mittheilen sollte durch Gnade, soweit nur in dem Gefallenen noch ein Punkt ist, von welchem aus seine Wiedergewinnung und Herstellung ethisch möglich ist. Und dies ist, wie wir gesehen haben, bei der adamitischen Sündenwelt, im Unterschiede von den gefallenen Engeln, der Fall. In Beziehung auf diese weiß daher die Schrift nur von einem endlichen absoluten Verdammungsgericht, in Beziehung auf jene verkündet sie vor der Hand die Gnadenbotschaft des Heils, welches die ewige Liebe gestiftet hat.

Diese heilige Liebe auf Gottes Seite und das Moment der Unwissenheit und Unfreiheit in der Sünde der Menschheit, worin die Erlösungsfähigkeit liegt, auf ihrer Seite — dies ist das verborgene Doppelcentrum, um welches, nachdem einmal der selig geschlossene Kreis des ursprünglichen, einheitlichen Gemeinschaftslebens zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpfe zerrissen, das „Paradies" zerstört ist, durch die ewige Barmherzigkeit und mannigfaltige Weisheit der göttlichen Liebe eine neue Bahn beschrieben wird, welche das Verlorene wiederbringt, den Bruch des Lebens heilt. Und je mehr durch den umspannenden Lauf der Gottesgnade, Stufe um Stufe, Licht und Leben in die Todesnacht der Menschheit strömt, und aus ihrem Dunkel den Morgenglanz der Empfänglichkeit, der heiligen Sehnsucht nach dem verlorenen Lebensparadiese hervorruft, desto näher rücken einander die beiden Punkte, die erlösungschaffende Gottesliebe und das erlösungsfähige Sünderherz, der Sünderheiland und der arme Sünder, bis endlich ein neuer ewiger Tag, dem keine Nacht mehr folgt, das lichte Vollendungsziel des weltumfassenden Heilswerkes, den ursprünglichen Lebenskreis zu seiner jetzt nur um so reicher entfalteten und herrlicher erfüllten Einheit, der vollkommenen Liebes- und Lebenseinigkeit Aller in Gott — mit Gott und wie Gott — wieder hergestellt hat (Joh. 17, 21; 1 Cor. 15, 28).

Das ist der große Gegenstand der Lehre vom Heil, oder der neuen gottmenschlichen Lebensgründung in Christo.

Der Ursprung dieses Heilswerkes ist nach dem Gesagten allein bei Gott, in dem Gnadenrath seiner erbarmenden Liebe (Eph. 2, 4. 7). Dieser ist als solcher, wie alles Leben und Wirken der Liebe, ein freier, nicht nur bezüglich des Empfängers, welchem er als „freie Gnade" ohne sein Zuthun entgegentritt (ibid. v. 8—10), sondern auch bezüglich des Urhebers. Daher erscheint wie die erste (Gen. 1, 26), so auch diese zweite oder Neu-Schöpfung der Menschheit als ein freies zu Rathegehen Gottes mit sich, als Rathschluß, Vorsatz aus allereigenster freier Willensbestimmung (*βουλὴ τοῦ θελήματος, πρόθεσις; εὐδοκία τοῦ θελήματος*, Eph. 3, 11; 1, 5. 9). Aber zu gleicher Zeit ist, wie wir wissen, alles Leben und Wirken der Liebe ebensosehr ein in sich nothwendiges und dies hat seine Geltung auch hier. Inwiefern im Blick auf den Empfänger eine Aufforderung für die heilige Liebe zum Heilswerke vorliegt, welche für sie zur Nothwendigkeit wird, haben wir uns vorher ausgesprochen und kommen darauf in § 38 zurück. Hier aber haben wir die andere Seite, die göttliche Nothwendigkeit dieses Liebeswerkes ad intra, hervorzuheben und die immanenten Verhältnisse seiner Begründung in Gott selbst nach der Schrift näher zu bestimmen. Da lernen wir, daß der göttliche Gnadenrath schon in seinem ersten Ursprung in Christo beruhe und Paulus erläutert dies näher, übereinstimmend mit Johannes (Eph. 1, 4; 3, 11; Col. 1, 15 2c.; Joh. 1, 1—4). Im Sohne ist Alles geschaffen und bestehet in ihm, sein Abbild ist der Mensch zunächst und in ihrer Weise mittelbar die ganze Schöpfung. Wenn daher Gott die Welt auch als gefallene nicht lassen will und kann, so geschieht

dies in letzter Instanz darum, weil sie des Sohnes ist, noch irgend wie auch jetzt in oder an ihm, und er in und über ihr. Dieselbe Liebe des Vaters, die vom Sohne als seinem Ebenbilde nicht läßt, läßt auch von dessen Abbilde nicht, und dieselbe Liebe des Sohnes, die vom Vater als seinem Urbilde nicht läßt, läßt auch von dem Geschaffenen nicht, — beides, sofern nur noch irgend eine Spur des Bildes an demselben ist, in welchem der Sohn seine Herrlichkeit vom Vater ursprünglich über die Menschheit ausgegossen hatte. In der ewigen trinitarischen Liebe Gottes ruht auch all' seine zeitliche Liebesoffenbarung, wie die schöpferische, so auch die erlösende, und für beide ist darum Christus, der ewige Sohn, nicht nur vorübergehendes Werkzeug, sondern währender Grund und bleibendes Ziel.

Eben darum ist denn auch dieser Gnadenrath Gottes in Christo wesentlich ein ewiger, die *πρόϑεσις τῶν αἰώνων* (Matth. 25, 34; Eph. 3, 11; 1, 4). Die Gnade, das Heil, ist — wenn man so sagen will — älter als die Sünde, welche durch jene wieder aufgehoben werden soll. Darin liegt erstens, wie wir dies schon nach den allgemeinen Bestimmungen über das Wesen Gottes sagen müssen, daß auch die Sünde als freie That der Menschen von vornherein mit aufgenommen ist in den göttlichen Weltplan, wie sie selbstverständlich von Gott ewig „vorher"-gewußt war.

Dies hat denn jedenfalls für den Glauben, der sich in Anbetracht der Schranken menschlicher Erkenntniß zu bescheiden weiß, seine wesentliche apologetische Geltung in Beziehung auf Gott. Gelänge uns auch gar keine Theodicen für das Denken in Betreff der Sünde, so kann doch der Glaube als solcher in diesem ausdrücklichen Zeugniß der Schrift allezeit ausruhen, in Erwartung eines künftigen Schauens.

Und weil es nun der ewige Liebes-Rath ist, in welchen auch diese tiefe Störung so mit aufgenommen ist, liegt darin für uns zweitens auch die bestimmte Andeutung, daß die Aufhebung derselben nicht nur überhaupt „zur Ehre Gottes", im niederen Sinne des abstrakten Allmachts- oder Gerechtigkeits-Begriffes vorgesehen ist, sondern auch als eine wesentlich gnädige und selige, zur Ehre Gottes in seinem wahren Wesen als heilige Liebe, also zur Seligkeit des Geschöpfes. Dies ist wiederum dem Glauben als solchem gewiß, zwar nicht in dem Sinne, daß nun nothwendig alle Menschen müßten wieder gewonnen werden, was vielmehr das ethische Grundverhältniß verletzen, ja aufheben würde (Gal. 3, 22: *τοῖς πιστεύουσι*), aber doch so, daß andererseits auch nicht etwa nur eine ganz geringe, vergleichungsweise verschwindende, *ἐκλογὴ* selig würde, die bei weitem überwiegende Masse aber verdammt, was die Idee Gottes so sehr als das Zeugniß der Schrift wider sich haben würde (Röm. 5, 18. 19; 11, 32). Vielmehr darf der Glaube sich hoffnungsvoll dessen getrösten, daß eine verhältnißmäßig sehr große Zahl von Sündern durch die Wunderweisheit der göttlichen Liebe noch zum Heil werde gebracht werden, und das ist's, was Paulus in staunender Anbetung verehrt und preist (Röm. 11, 33—36; vgl. Abth. 4).

Um so mehr aber dürfen wir **drittens** behaupten, daß diese Aufhebung der Störung nicht nur die einfache Wiederherstellung dessen in sich schließt, was am Anfang war, sondern als die durch Aufhebung der Negation verstärkte Position wie extensiv, so intensiv etwas noch Herrlicheres zu Wege bringt. Dies ist des Paulus Gesichtspunkt insonderheit Röm. 5, 15—20, wo er sich bemüht zu zeigen, daß die Wiederherstellung der Menschheit in **majorem** Dei gloriam, et **majorem** hominum beatitudinem ausschlage. Allerdings kann dies nicht in dem Sinne gelten, daß der durch das Evangelium begründete Stand der Gottesgemeinschaft an und für sich, objektiv betrachtet, ein vollendeterer wäre, als ohne die Sünde das **Ziel** der menschlichen Entwickelung würde gewesen sein, denn sonst würde folgen, daß Gott dem Menschen ein höchstes Gut, dessen dieser an sich fähig ist, auf dem geraden Wege nicht habe **können** oder **wollen** zu Theil werden lassen, es hätte dazu erst der Sünde bedurft, was der Grundidee des göttlichen Wesens und Wirkens, in metaphysischer und ethischer Hinsicht, durchaus widerspricht. Ein **objektiver** und **extensiver** Fortschritt kann nur behauptet werden, wenn man das, was in Christo dem Menschen auch nur diesseits verliehen wird, mit dem vergleicht, was am **ersten Anfang** der hernach unterbrochenen Entwickelung im Paradiese vorhanden war. Aber dies war eben, wie wir klar erkannten, auch nur ein Anfang, dem noch sehr viel, ja das Wesentliche, fehlte. Dagegen gilt jener Satz allerdings unter dem **subjektiven** Gesichtspunkte, was die Modalität der durch das Evangelium eingetretenen Lebensentfaltung und Lebensseligkeit betrifft, sowohl in Beziehung auf Gott, dessen Liebesoffenbarung im Lichte des Kreuzes nun in einer viel größeren **Intensität** sich erschließt, als ohne die Sünde jemals hätte können gedacht oder geahnt werden, als auch in Beziehung auf die Menschen, welche entsprechend in dem Anschauen und Genuß dieser Gnadenfülle, auf dem dunkelen Grunde der thatsächlich erfahrenen eigenen Unwürdigkeit und natürlichen Unempfänglichkeit dafür, einer um so tieferen Seligkeit sich freuen dürfen, welche ihnen **gerade in dieser Gestalt** sonst auch nicht hätte in den Sinn kommen können. Wir haben schon in § 32 einige Ahnungen über die denkbare verborgene Gottesökonomie mit dieser Gestalt der menschlichen Entwickelung ausgesprochen, nach dem dortigen Zusammenhang unter dem mehr negativen Gesichtspunkte der Bewahrung vor noch größerem Unheil, mit Berufung auf Röm. 11, 32. Hier tritt uns die positive Seite dieses Gedankens entgegen und die frohe Lobpreisung des Apostels über die Wunderweisheit der göttlichen Gnadenführung an dieser Stelle, wie an den angeführten verwandten in Cap. 5, läßt uns allerdings wohl nicht mit Unrecht vermuthen, daß er von einer ähnlichen Anschauung ausgegangen ist, wie dieselbe, nach **beiden** Seiten hin, auch Zinzendorf [1]) mit Erinnerung an des Augustin Paradoxon vom „seligen Falle", mehrfach ausspricht. Aber er kann, wie auch wir unserer-

---

[1]) Vgl. die früher angeführten Stellen aus seinen Reden in den Auszügen von Gottfr. Clemens.

seits, mit freilich noch viel größerem Rechte einem solchen Gedanken nachgehen, weil er jedes dunkele prädestinatianisch willkürliche Element, welches jenes Wort im Munde Augustins so tief beeinträchtigt, und im Grunde aller Wahrheit beraubt, vielmehr zuversichtlich beseitigt auf Grunde des unverkürzten Zeugnisses der Schrift von der wesentlichen Allgemeinheit dieses ewigen Gnadenrathes Gottes in Christo.

Diese in das rechte Licht zu setzen, ist die Aufgabe unserer nun folgenden Erörterung.

§ 38.

Das Heil der Menschheit.

Der Heilsrathschluß Gottes ist von seiner Seite ein ganz allgemeiner, auf die ganze Menschheit als solche bezüglich, aber gleichwohl, was den Erfolg für den Einzelnen betrifft, auf bestimmte Weise geordnet, d. h. an Christum und dessen persönliche Aneignung im Glauben gebunden. Wenn die Schrift den beschränkten Erfolg hie und da dem Wortlaute nach schon in die göttliche Absicht zurückverlegt, so geschieht dies theils nur um zu bezeugen, daß auch hier der oberste Satz von der freien Allmacht und Gnade Gottes unangetastet bleiben müsse, theils weil das in dem Gesammtverhältniß der ewigen zur endlichen Ursächlichkeit liegende Geheimniß auch eine solche Anschauungsweise erlaubt, so lang dieselbe nur nicht ihrer Ergänzung und näheren Bestimmung durch die entgegengesetzte beraubt und dadurch falsch wird.

Das Heil der Menschheit gaben wir in der Ueberschrift dieses Abschnittes an als das Ziel des ewigen Gnadenrathes Gottes in Christo, und es ist dies die unbezweifelte Lehre der Schrift gerade unter dem Gesichtspunkte der göttlichen Willensabsicht (Ezech. 18, 32; 33, 11; Joh. 3, 16; 12, 32; Matth. 23, 37; Röm. 5, 18. 19; 11, 32; 1 Tim. 2, 4; Tit. 2, 11; 1 Joh. 2, 2; cf. 2 Petr. 3, 9). Gottes ewige heilige Liebe an sich kann auch (siehe den vorhergehenden Paragraphen) durchaus keine andere sein als eine allgemeine, sie müßte sich denn selbst leugnen. Aber freilich ist dieser allgemeine Gnadenwille der heiligen Liebe, welche die Wahrheit als ihre unverbrüchliche Lebensnorm in sich trägt, eine voluntas ordinata, conditionata, in objektiver Hinsicht, sofern nur in Christo, dem Gottmenschen, das Heil gedacht und gegründet ist und daher auch durch ihn allein erlangt werden kann; — in subjektiver Hinsicht, indem dies für das persönliche Geschöpf nicht ohne dessen Freiheit, in der Form willigen Empfangens, d. h. durch den Glauben

möglich ist. Warum beidemal dies der einzig mögliche Weg ist, und wie diese doppelte Bedingtheit des Heils eine im innersten Wesen so tief einheitliche, in Einer allgemeinen Grundidee wurzelnde ist, das werden wir weiterhin zu zeigen haben. Hier genüge einstweilen die Erinnerung daran, wie beides jedenfalls ebenso bestimmt Lehre der Schrift ist, als die Allgemeinheit der Bestimmung dieses Heils an und für sich (Joh. 17, 3; Acta 4, 12; 1 Tim. 2, 5 ꝛc.; [Matth. 23, 37;] Marc. 16, 16; Röm. 1, 16; 3, 22; 9, 32; 10, 13 ꝛc.; Gal. 3, 22).

Die Folge dieses Verhältnisses ist nun mit Nothwendigkeit die Möglichkeit und, wie Erfahrung und Schrift vielfach bezeugen, thatsächlich auch die Wirklichkeit eines Widerspruchs zwischen jener Absicht Gottes und dem Erfolge (2 Theſſ. 2, 10 ꝛc.; 3, 2), und dieser ist denn von jeher gerade dem religiösen Interesse, zumal wenn es, wie vornehmlich das orientalische, ein im besonderen Sinne theologisch bestimmtes ist, ein schwerer Stein des Anstoßes gewesen. Kraft dieses vorwaltenden Interesses für die „Rettung göttlicher Ehre" gestaltet sich daraus eine umgekehrte Betrachtungsweise, welche vielmehr von dem Erfolge auf die Absicht zurückschließt und diese, weil jener es ist, zu einer partikulären macht, wobei dann jeder dadurch etwa erregte Zweifel an der göttlichen Liebe und Gnadengerechtigkeit in Beziehung auf das Heil der Geschöpfe niedergeschlagen wird durch den Hinweis auf das Verhältniß von Geschöpf und Schöpfer, als dem Allmächtigen (cf. Röm. 9, 20) und das Denken abschließt in dem unerforschlichen Urgrunde der göttlichen Absolutheit und Allursächlichkeit.

Aber auch wo dies speciell theologische Interesse nicht so ausschließlich vorwaltet, sondern ein wesentlich soteriologisches sich damit verbindet oder allein bestimmend ist, finden wir Aehnliches. Hier veranlaßte das bald mehr theoretische, bald rein praktische Bedürfniß die unbedingte freie Gnade Gottes in Ertheilung des Heils an den Sünder und die gänzliche Verdienstlosigkeit des Menschen recht vollständig zu sichern, zu einer ähnlichen Betrachtungsweise, weil man meint, diesen Zweck nur so erreichen zu können und obendrein durch manche Schriftzeugnisse sich deutlich dahin gewiesen glaubt. Nur ist es auf diesem in letzter Instanz immer weniger speculativen als praktisch bestimmten Standpunkt vielmehr die göttliche Strafgerechtigkeit im Verhältniß zur absoluten Sündenschuld des Menschen, welche den herrschenden Grundgedanken ausmacht, und nicht jener allgemeine Begriff der Absolutheit Gottes.

Bei beiden verwandten Anschauungsweisen kann dann, wenn das Denken doch nicht völlig abzuschließen vermag mit der uranfänglichen Bestimmung eines großen Theils der Geschöpfe zum Verderben oder doch der endgültigen Belassung in demselben nach eingetretenem Sündenfalle, der Ausweg genommen werden, daß man den erfahrungsmäßigen Widerspruch zwischen einer allgemeinen göttlichen Liebesabsicht und dem Erfolge nur als einen zeitlichen ansieht und mit der ersteren zugleich eine endliche wirkliche Beseligung Aller, die sog. *ἀποκατάστασις πάντων*, behauptet. Dies Letztere that bekanntlich, ohne im Uebrigen diesen Satz von der Unfreiheit

des Menschen und Sünders im eigentlichen Sinne zu dem seinigen zu machen, schon Origenes und in ähnlicher Weise unter den Neueren der ihm vielfach verwandte Schleiermacher. Wir kommen auf diese Frage später zurück (cf. § 80). Die Kirchenlehre hat diesen Ausweg jederzeit und mit gutem Grunde verworfen, weil er die Schrift wirklich nicht für sich hat.

Dagegen hat jene eigentliche deterministische Betrachtungsweise in ihren verschiedenen Schattirungen sich zu verschiedenen Zeiten nach dem Vorgang bedeutender kirchlicher Persönlichkeiten mehrfach in der Kirche Eingang zu verschaffen gewußt und, wenn auch nie ohne Widerspruch und entschiedenen Dissensus der Mehrzahl, zeit- und strichweise eine große Macht über das christliche Bewußtsein geübt, ja wir müssen sagen, daß dasselbe oft gerade da, wo es am tiefsten und energischsten ist, einen besonderen Zug zu derselben verräth und jedenfalls erst nach sehr gründlicher Auseinandersetzung mit derselben mit Freiheit und Zuversicht einen anderen Standpunkt einzunehmen vermag.

Bei der älteren griechischen Theologie, welche einen so hohen Begriff von der menschlichen Persönlichkeit und Freiheit — *τὸ αὐτεξούσιον, τὸ ἐφ' ἡμῖν* — und eine minder tiefe Vorstellung von der gänzlichen sündlichen Verdorbenheit des Menschen hatte, fand sie keinen Anklang und auch die frühere abendländische Theologie steht noch wesentlich auf demselben Grunde. Dagegen war es bekanntlich Augustin in seinem Gegensatz gegen Pelagius, welcher den entscheidenden Anstoß nach der anderen Seite hin gab, und das so nachhaltig, daß, obwol die herrschende Richtung in der Kirche die augustinische Prädestinationslehre im 9ten Jahrhundert (in der Person Gottschalks) ausdrücklich verwarf, und weder die Scholastik noch die Mystik im Allgemeinen ihr huldigten, doch spätere Regungen eines tieferen christlichen Lebens im Mittelalter sich vielfach demselben wieder zuwandten, bis endlich die reformatorische Theologie des 16ten Jahrhunderts, wie sie überhaupt bei ihrem Kampfe gegen den scholastischen Pelagianismus so ganz auf Augustin sich stützte, diese Lehre von der unbedingten göttlichen Gnadenwahl mit erneuter Energie und Consequenz hervorhob. Und zwar finden wir gerade bei den Urhebern des Reformationswerkes, auch auf deutscher Seite wenigstens am Anfang, ein entschiedenes Hinausgehen über die augustinischen Bestimmungen.

Bei Augustin selbst nämlich hatte die Lehre von der Prädestination, obwol er sich nicht scheute, auch die entsprechende Reprobation nach der negativen Seite hin consequent daneben zu stellen, doch entschieden den zweiten von den beiden vorhergeschilderten Karakteren, d. h. sie war die sog. infralapsarische, wobei für Adam die volle Geltung der formalen Freiheit in Anspruch genommen wird und erst für die Sünder nach diesem ersten, von Gott nur vorausgesehenen, aber nicht vorausbestimmten Falle eine Vorausbestimmung Einiger zur Seligkeit eintritt, neben welcher die Reprobation Anderer doch immer nur als die einfache Belassung in dem selbstverschuldeten Verderben erscheint. Dagegen sehen wir die Reformatoren fast sämmtlich, wenigstens die Hauptpersonen am Anfang der Be-

wegung, wenngleich in verschiedener Art und Maße, über Augustins Infralapsarismus hinaus zu der supralapsarischen theologisch speculativen Anschauung fortschreiten, welche alle menschliche Freiheit von vornherein leugnet, weil das Geschöpf doch nur Thon sei in des Töpfers Hand, und daher auch auf Adams Sünde schon dieselbe Kategorie göttlicher necessitirender Bestimmung anwendet, wie auf das weitere Schicksal aller einzelnen Glieder der adamitischen Menschheit. Besonders ist dies auf schweizerischer Seite der Fall, bei Zwingli, wie es scheint, am meisten aus rein speculativem Motiv, noch schärfer betont und systematisch durchgeführt und hier zugleich aus einem sehr starken antipelagianischen ethischen Interesse, bei Calvin [1]) und ebenso bei Beza. Aber auch auf deutscher Seite ist gerade Luther — de servo urbitrio — einer der schärfsten Vertreter dieser Ansicht, nur nicht in jener bei den Schweizern vorwiegenden rationellen Weise, welcher die göttliche Thätigkeit als eine aprioristisch transcendente erscheint, sondern mehr nach der Weise jener mystischen, eher zu pantheistischen Anschauungen geneigten Theologie, welche das göttliche Wesen und Wirken so gern als den allbestimmenden immanenten Grund alles geschaffenen Lebens auffaßt. Sogar Melanchthon ist am Anfang so von Luther beeinflußt, daß er in den ersten Ausgaben seiner loci — den Hypotyposen, von 1521—25, wie in einem früheren Entwurf zu denselben: lucubratiuncula communissimos rerum theologicarum locos complectens, von 1520 oder 21 init. — einen wesentlich verwandten Standpunkt einnimmt [2]). Während jedoch Luther noch 1537 [3]) sich gerade zu jenem Werk gegen Erasmus mit besonderem Nachdruck, allein unter allen seinen übrigen Schriften, bekennen will, ging Melanchthon schon früher und nun mit immer größerer Bestimmtheit zu einem ganz anderen Standpunkt über, wie ihn die späteren Ausgaben seiner loci, besonders von 1535 an, zeigen [4]) und erwähnt daher in der Augustana die Lehre von der Gna-

---

[1]) cf. Institutio III, c. 21 ff.

[2]) Vgl. bei Augusti (ed. 1821) p. 12 ff.: Quandoquidem omnia quae eveniunt, necessario iuxta divinam praedestinationem eveniunt, nulla est voluntatis nostrae libertas..... Neque timorem Dei neque fiduciam in Deum certius aliunde disces, quam ubi imbueris animum hac de praedestinatione sententia. Von ihr heißt es daher auch: id quod in omnes disputationis nostrae partes incidet.

[3]) Vgl. seinen Brief d. J. an Capito, bei De Wette V, 70. Und noch später im Comm. zur Genesis, 1536—45, bei Walch II, 258. 269, wo er sich wenigstens auf die Schrift de s. a. beruft, ohne irgend Etwas daraus zurückzunehmen, vielmehr den Satz vom verborgenen und offenbaren Willen Gottes durchaus aufrecht erhält.

[4]) Loci theol. ed. 1558 p. 470 ff. Orditur Deus, et trahit verbo suo et sp. s., sed audire nos oportet et discere — non repugnare... approbat igitur ac eligit obtemperantes vocationi.... Rom IX fin. Paulus aperte dicit causam reprobationis esse pertinaciam adversus Evangelium. Sciant enim studiosi phrasin hebraicam in illis verbis: ego indurabo cor Pharaonis, significare permissionem: ego sinam indurari.... Removeamus a Paulo stoicas disputationes... Deum sedere in coelo et scribere fatales

denwahl nicht. Auch Luther seinerseits ist viel zu praktisch, um auf kirchlich confessionellem Gebiet diese seine Anschauung betonen zu wollen, und thut dies daher weder in den Katechismen noch in den Schmalkaldischen Artikeln. Die reformirten Bekenntnißschriften nun gehen hierin anders zu Werke, doch lehren auch sie, selbst die strengste, die Dordrechter Akten, nicht den calvinistischen Supralapsarismus, sondern nur die infralapsarische Prädestination des Augustin, und die vermittelnden Deutschen sprechen wenigstens zugleich den göttlichen Willen zur Beseligung aller Menschen aus oder verschweigen die Sonderwahl ganz [1]). Diesem Standpunkt sehr nahe steht der der lutherischen Concordienformel (Art. 11), welche auf den Begriff der praedestinatio eingeht und auf diesen Willen Gottes zur Seligkeit allein das Heil der Begnadigten gründet. Allerdings stellt sie den allgemeinen Gnadenwillen Gottes dabei sehr bestimmt voran, verwirft jede Reprobation und unterscheidet bestimmt zwischen der göttlichen praescientia, die sich auf Böses und Gutes gleichermaßen und der praedestinatio, die sich nur auf das Gute bezieht, spricht auch von einem „vorhergesehenen Glauben und Beharren" der Erwählten (vgl. bei Köthe S. 492. 497.), während selbst die auf reformirter Seite mildeste Schrift, die Conf. Marchica eine Erwählung „propter praevisam fidem" ausdrücklich als pelagianisch verwirft. Aber in gleichem Interesse leugnet auch die Concordienformel zuletzt doch wieder bestimmt, daß „im Menschen irgend eine Ursache der göttlichen Erwählung sei" und sie muß dies, nach dem einmal eingenommenen Standpunkt in Bezug auf die Lehre von der Erbsünde. Der Mensch kann ja danach nur der Gnade widerstreben, Gott beruft und bekehrt, wie und weil Er von Ewigkeit erwählt hat. Und dazu kommt, daß sich die behauptete allgemeine und ernstliche Darbietung der Gnade von Seiten Gottes auch hier doch immer nur auf die Gesammtheit Derjenigen bezieht, welche das Glück haben, hier auf Erden die Botschaft von Christo zu hören, während die Uebrigen in der ewigen Verdammniß bleiben, die entscheidende Frage in Bezug auf die wirklich thatsächliche Heilsdarbietung Gottes in Christo somit doch immer nicht zur Lösung gebracht ist. Und dies Letztere ist selbst auch bei den späteren lutherischen Dogmatikern nicht wirklich der Fall, welche im Uebrigen, besonders von Aegidius Hunnius an (1597), auf der von Melanchthon betretenen Bahn fortschreitend und an jene Andeutungen der Concordienformel anknüpfend, einen bestimmt indeterministischen Lehrtypus ausbildeten, wonach die praedestinatio sanctorum ausdrücklich durch die praevisa fides bedingt ist [2]), denn sie blieben auf dem Standpunkte der Concordienformel stehen in Bezug auf die Lehre von der Macht sowohl,

---

leges quasi in tabulis Parcarum ff... ....discamus voluntatem ex evangelio, agnoscamus promissionem esse universalem, ut fides et invocatio accendi possit.

[1]) Vgl. Confessio Marchica und Catech. Palatin. (Quaest. 20. 37., bei Meß II, p. 190. 98).

[2]) Vgl. Schmid, die Dogmatik der luth. Kirche S. 190 ff.

als von der Schuld der Erbsünde oder der Sünde im natürlichen Zustande überhaupt, sowie rücksichtlich der Beschränkung der Heilsdarbietung auf das irdische Leben [1]). In diesen entscheidenden Punkten finden wir ein bestimmtes Abgehen von dem ursprünglichen Standpunkte der Reformation erst viel später. So namentlich in unserer Zeit bei der neueren gläubigen Theologie in fast allen Schattirungen derselben. Da sie Schleiermacher, welcher von seinem pantheisirenden philosophischen Standpunkte aus eine so entscheidende Freiheit des Menschen nicht anerkennen wollte und dafür zur Apokatastasis griff, aus biblischen sowohl als aus philosophischen Gründen nicht zu folgen vermochte und noch weniger auf den Boden jener reformatorischen deterministischen Anschauungen zurückgehen oder sich auf dem unsicheren Grunde der Concordienformel halten mochte, sah sie nur auf dem bezeichneten consequent indeterministischen Wege Heil und Hülfe. Man beruhigt sich dabei dann über jenen Contrast zwischen der ernstlichen allgemeinen Gnadenabsicht Gottes und der Verwerfung dieser Gnade durch so Viele ausschließlich mit der Berufung auf die Freiheit des Menschen als persönlichen Geschöpfes, welche diese Möglichkeit absoluten Widerstandes gegen die göttlichen Gnadenzüge nun einmal durchaus fordern.

So stehen sich die beiden entgegengesetzten Auschauungsweisen, die deterministische und die indeterministische, jene mehr religiös oder speculativ-theologisch, diese mehr anthropologisch ethisch bestimmt, scharf gegenüber. Die entscheidende Frage ist für uns nur die, welche von beiden die Schrift für sich hat? Da kann nun eine unbefangene und gründliche Schriftbetrachtung nicht verkennen, daß sowohl das alte als das neue Testament ihrem Wortlaute nach, Alles zusammengenommen, nicht eine von beiden Anschauungen ausschließlich hinstellen, sondern beide, oft sehr unvermittelt nebeneinander, aussprechen [2]), das eine Mal Alles auf die freie Entscheidung des Geschöpfes gründend — und dies ist das weit Ueberwiegende — das andere Mal aber auch

---

[1]) In welche Widersprüche und Unhaltbarkeiten sie sich dabei verwickelten, vgl. b. Schmid a. a. O. S. 332 ff.

[2]) Wir geben hier eine doppelte Reihe, von indeterministischen Stellen und deterministischen, wie:

Exod 3, 19.	7, 3 u. ö.
Jes. 1, 19. 20.	6, 9 ꝛc.
Matth. 13, 14—16; 23, 37.	Marc. 4, 11; Luc. 8, 10.
Joh. 12, 42.	V. 39.
» 6, 67. (64.)	V. 65.
» 1, 12.	8, 47.
» 5, 40.	18, 37.
» 12, 46 ff.	11, 52. vgl.:
1 Joh. 2, 28.	(1 Joh.) 2, 19; 3, 10.
Acta 10, 34. 35.	13, 48; 16, 14; 18, 10.
Röm. 2, 6 ꝛc.	8, 30.
» 9, 30 ꝛc.	V 18. (22.)
Phil. 2, 12.	V. 13.
Eph. 5, 14.	1, 4.

diese wieder zurückführend auf die Urbestimmung und Grundwirkung Gottes als des Allbedingenden — dies ist das Seltnere. So das alte Testament im Gesetz und in den Propheten, so Christus selbst bei den Synoptikern, wie bei Johannes, so auch dieser in seinen Briefen und Paulus in den seinen, wobei nur der karakteristische Unterschied nicht zu übersehen ist, daß bei Paulus die deterministische Anschauung eine mehr transcendente, vor- und außerzeitliche Wirksamkeit Gottes hinstellt — *προγινώσκειν, προορίζειν, ἐκλέγεσθαι πρὸ καταβ. κοσμ.* — während wir bei Johannes eine solche weder im Evangelium, noch in den Briefen finden, dagegen einen anderen, mehr immanenten, anthropologisch-psychologischen Determinismus hie und da scheinbar ausgesprochen sehen. Nur in dem Begriffe der Verstockung der Ungläubigen berühren sich beide Apostel auf der gemeinsamen jesaianischen Grundlage.

Die Geschichte der Exegese und Dogmatik seit der Reformation zeigt, wie sich beide Partheien gemüht haben, die ihnen entgegenstehenden Stellen zu beseitigen. Am meisten haben da die Versuche, die indeterministischen Zeugnisse umzudeuten, zu den ärgsten exegetischen Gewaltstreichen und dogmatischen Ungeheuerlichkeiten geführt. So wenn z. B. reformirter Seits bei 1 Tim. 2, 4 von den Einen das *θέλει* umgangen werden sollte durch Unterscheidung einer voluntus revelata et areana, und danach auch dogmatisch — wie von Calvin — eine voluntas sive vocatio (specialis) seria et (universalis) non seria statuirt, ja eine — doch beziehungsweise auch gottgewirkte — fides reproborum, die doch nicht salvifica sei, behauptet und andererseits die vera fides erst noch durch ein besonderes donum perseverantiae zur salvifica gemacht werden mußte [1]; während Andere das *σωθῆναι*, aller exegetischen Analogie zuwider, durch die verflachende Erklärung von zeitlicher äußerer Segnung beseitigen wollten und dergl. mehr [2]). Auf der anderen Seite ist aber auch wahr, daß ebenso die Gegenlehre der späteren lutherischen Dogmatik von einer durch die praevisa fides bedingten praedestinatio unmittelbar exegetisch nicht im neuen Testament begründet ist, da das *προέγνω* Röm. 8, 29 nicht mit Recht so gefaßt werden darf [3]). Nur

---

[1]) Cf. Instit. III, 24, 8; 2, 11; II, 3, 11 u. ö.; III, 24, 15 ff. sagt er, 1 Tim. 2 werde nur gelehrt, daß Gott aus allerlei Art von Menschen, z. B. auch aus der feindlichen Römerwelt und deren Machthabern Einige selig machen wolle. Ferner: Matth. 23, 37 sei anthropopathisch geredet, wie Jes. 65, 2. Uebrigens mache Gott „hominum sensus attonitos donec cognosere nobis dabitur, mirabiliter eum velle, quod nunc videtur voluntati eius adversum!“ Alle allgemeinen Verheißungen der Schrift seien nur dazu da, damit die electi desto zuversichtlicher die Gnade ergreifen, u. s. w.

[2]) Auch Luther behauptet de servo arb. den doppelten, offenbaren und geheimen Willen Gottes, und es bleibt auffallend, daß er an der angeführten Stelle übersetzt: »geholfen« werde, wie er sonst im soteriologischen Zusammenhang das *σώζειν* gewöhnlich nicht wiedergibt. Jedenfalls ist an dieser Stelle diese Uebersetzung sehr unpassend.

[3]) Denn wo im neuen Testament *προγινώσκειν* oder *πρόγνωσις* im höheren ökonomischen und soteriologischen Sinne vorkommt, heißt es nicht voraussehen, son-

Analoga dafür finden sich im alten Testament, nach der guten wie nach der bösen Seite hin (Gen. 18, 17—19; Exod. 3, 19 ꝛc.). Und wohin die einseitige Consequenz auf dogmatischem Gebiete diese Richtung führen kann, das zeigen anschaulich neuere Anschauungsweisen der Art, wie wenn Martensen in seiner Dogmatik [1]) sagt „das Vorherwissen Gottes beziehe sich nur auf das Allgemeine, das Specielle und Individuelle werde nur von einem zeitlich successiven Zugleichwissen Gottes begleitet, weil freies als solches nicht vorher gewußt werden könne". Dies ist eine Vorstellung, gegen welche das unmittelbare Gottesbewußtsein eben so sehr als die ganze Schrift alten und neuen Testamentes, namentlich das gesammte Zeugniß der Prophetie in beiden auf das Entschiedenste Protest einlegt [2]).

Gegenüber solchen Ausschreitungen nach beiden Seiten hin ist jedenfalls für den Glaubensstandpunkt einfältiger Schrifttreue die erste Pflicht diese, die Thatsache anzuerkennen, daß der Wortlaut der Schrift beiden Anschauungsweisen eine Stütze bietet, und sofern auf jede weitere denkende Vermittelung verzichtet wird, hierin eben einen von den Punkten zu sehen, wo unsere jetzige stückwerkliche Erkenntniß vor einem tiefen Geheimniß des göttlichen Wesens und Waltens sich beugen muß. Das ist der praktische Lebensgrund, auf welchem auch in Beziehung auf dieses Lehrstück die Geistes-Union aller lebendigen Glieder der beiden hier dissentirenden evangelischen Confessionen allezeit ruhen kann [3]). Auch der Gläubige, welcher, ohne Theolog zu sein, vom Standpunkt seines unmittelbaren Erfahrungsbewußtseins und Schriftverständnisses aus sich getrieben sieht, den Satz von der allgemeinen Gnade klar und bestimmt allem Anderen voranzustellen, somit zum Mindesten jeden Reprobationsgedanken seinerseits ver-

---

dern zuvor ersehen, oder »versehen«: Röm. 11, 2; Apgsch. 2, 23; 1 Petri 1, 2. 20. (opp. Act. 26, 5; 2 Petri 3, 17). Eine andere neutestamentliche Stelle könnte in jenem Sinne noch geltend gemacht werden, nämlich Matth. 25, 34 ff. insofern, da das *κληρονομήσατε* u. s. w. begründet wird durch *ἐπείνασα γὰρ* u. s. w. Aber es müßte, wenn der fragliche Gedanke direkt in dieser Stelle enthalten sein sollte, das *γὰρ* eben nicht auf das Hauptwort *κληρονομήσατε*, sondern auf das *ἡτοιμασμένην* bezogen werden. Dies ist zwar sprachlich möglich, aber nicht das Nächstliegende und Natürlichste und materiell spricht dagegen eben der Umstand, daß sonst im neuen Testament zwar die endliche Gerichtsentscheidung — wie hier bei der Beziehung des *γὰρ* auf *κληρονομήσατε*, so anderwärts vielfach, vgl. 2 Cor. 5, 10 u. a. St. — auf das menschliche Verhalten begründet wird, die ewige Gnadenwahl aber nicht. Trotz der in dieser Argumentation nach der einen Seite hin liegenden petitio principio wird eine unbefangene Betrachtung nicht verkennen können, daß sonach auch unsere Stelle für jenen Zweck nicht zu brauchen ist, sondern in die Reihe der auf das Endegericht gehenden Stellen gehört, welches ja auch ganz eigentlich das Thema dieses ganzen Abschnittes bildet.

[1]) Cf. S. 247 ꝛc. und besonders 408 ꝛc.

[2]) Cf. dagegen Jul. Müller, L. v. d. S. II, S. 288 ꝛc.

[3]) Vgl. Jul. Müller, Union, Consensus Art. 7, S. 178 ꝛc. und A. Comenius in seinem »Testament der sterbenden Brüder Unität«, wo er der reformirten Kirche anbefiehlt, daß sie »mehr schonende Vorsicht üben solle im Reden von den tiefen Geheimnissen Gottes«.

werfen muß, den infralapsarischen wie den supralapsarischen, wird doch im Stande sein, erstens billig zu urtheilen über Brüder, welche hierin anders denken zu müssen glauben, weil gewisse Schriftworte, zumal im Lichte besonderer eigener Erfahrungen gelesen, ihnen „zu mächtig sind“, wie es bei Luther mit den Worten der Abendmahlseinsetzung der Fall war. Ja er wird auch für seine Person, beim Blick auf das Erfahrungsleben, und dessen hierin oft so merkwürdige Erscheinungen, völlig bereit sein, zweitens anzuerkennen, daß wenigstens Zeit, Ort und Art, wie dem Einzelnen die Gnade dargeboten und zugeeignet wird, zuletzt ja ganz und gar bei Gott stehen, welcher dabei allerdings scheinbar die Einen ebensosehr bevorzugt, als Andere zurücksetzt. Und er wird darin um so leichter Alles der freien göttlichen Bestimmung und Führung überlassen können, wenn er, im Unterschiede von dem reformatorischen Bekenntniß, nach den wenigen, aber bestimmten Zeugnissen der Schrift sich entschließen kann, auch in einem jenseitigen (Hades-) Zustande noch eine fortgehende Heilsdarbietung und Zueignung zu setzen, ohne daß er deshalb zu dem nicht bloß unkirchlichen, sondern auch unbiblischen Satz von der endlichen Beseligung Aller fortschreiten müßte oder möchte. Eine solche zeitliche, überhaupt äußere „Prädestination“ steht ja, wie wir hernach näher ausführen werden, in keinem Widerspruch mit dem Obersatze von der allgemeinen Gnade. Endlich aber und drittens wird sich auch eine vorzeitliche, ewige Prädestination wenigstens nach der positiven Seite hin auf diesem praktischen Standpunkt leicht mit jenem Obersatz verbinden — denn der logische Widerspruch wird hier im Glauben übersehen — wenn, abgesehen von jenen Schriftstellen, etwa auch die praktische Rücksicht eine solche Annahme zu fordern scheint, daß nur so der Gläubige einmal den rechten siegreichen Trost wider alle Zweifel an dem eigenen Beharren in der Gnade, und sodann die rechte Beugung finde wider die letzten Reste eines pelagianischen Ausruhens auf seinem selbsteignen guten Willen. Dies ist der praktische Kern des Standpunktes der Concordienformel und einer großen Zahl von sehr gegründeten Gläubigen nicht bloß in der reformirten, sondern auch in der lutherischen Kirche, welche sich dagegen einer gewissen mißtrauischen Abneigung wider jenen consequenten Indeterminismus nicht erwehren können.

So sehr aber auch eine solche Betrachtungsweise um ihres praktischen Grundmotivs Willen aller Achtung werth und in ihrer relativen Berechtigung für dies praktische Gebiet anzuerkennen ist, so ist doch erstens nicht zu übersehen, daß keinesweges jedes tiefere Glaubensleben und Erfahrungsbewußtsein sich genöthigt sieht, auch den letztgenannten Schritt zur Anerkennung einer wenigstens positiven vorzeitlich partikularistischen Prädestination zu thun, wie das Beispiel Melanchthons und der besten späteren lutherisch-orthodoxen Dogmatiker ebenso zeigt, als dasjenige Zinzendorfs und Spangenbergs (cf. Idea § 90. 92. 117), und der Brüdergemeine überhaupt, welche sich jederzeit mit der Bezeugung nur der beiden oben zuerst genannten Punkte begnügt hat. Zweitens aber

müssen wir unsererseits, praktisch auf demselben letzterwähnten Standpunkt stehend, sagen, daß wir unter unserem theologisch-wissenschaftlichen, dogmatischen Gesichtspunkt und nach allen Resultaten unserer bisherigen Untersuchungen ebenso wenig im Stande sind, einen solchen inneren, d. h. ethischen Determinismus, auch nur nach der positiven Seite hin, gelten zu lassen — denn für das Denken folgt daraus sofort der andere nach der negativen Seite hin — als wir uns andererseits durch das richtig verstandene Schriftzeugniß irgend dazu genöthigt glauben.

Wir müssen uns hier an das erinnern, was wir, allen diesen soteriologischen Fragen voraus, bereits bei der allgemeinen Betrachtung des Verhältnisses Gottes zur Welt überhaupt und besonders zur persönlichen Creatur uns ausgesprochen haben. Schon dort sagten wir uns, daß wir damit auch die hier in Rede stehende Frage für uns bereits mit entschieden hätten. Im Lichte jener Erörterungen können wir uns nicht verhehlen, daß der consequente Determinismus — und nur diesen kann die Wissenschaft anerkennen — nicht nur die Idee des persönlichen Geschöpfes und seiner Geschichte vernichtet, sondern in der That ebenso sehr auch die Idee Gottes als der heiligen Liebe, indem er diese einem abstrakten Allmachtsbegriffe opfert, dem zufolge Gott zu seiner Ehre ebenso das Böse will und wirkt, wie das Gute. Damit fällt aber die gesammte Theologie in den bodenlosen Abgrund eines mechanischen Theopantismus, aus dem nur glückliche Inconsequenz den Einzelnen mit seinen religiösen und sittlichen Principien zu retten vermag. Im Vergleich damit ist der consequente Indeterminismus weit im Vortheil, wie unsere ganze Lehre von Gott und vom Menschen uns gezeigt hat, und eine abermalige biblische Erörterung sogleich aufs Neue zeigen wird. Gerade in Beziehung auf den hier entscheidenden ethischen Punkt, ist er im vollsten Rechte auch nach der Schrift, und wir müssen uns in dieser Hinsicht vollständig zu demselben bekennen.

Was hier zuerst den Satz von dem allgemeinen ernstlichen Gnadenwillen Gottes zum Heil der ganzen Menschheit betrifft, so gründen wir diesen exegetisch theils auf die anfangs citirten klaren Hauptzeugnisse der Schrift, theils stützen wir uns in Ansehung der entgegen lautenden Stellen auf eine Auslegung, welche nachweist, wie dieselben nicht nur eben bloß die eine und schwächere Seite des Gesammtzeugnisses der Schrift bilden, sondern auch für jedes nicht mechanisch am Wortlaut klebende Verständniß entweder in sich selbst oder doch in ihrem unmittelbaren Zusammenhang das Zeugniß ihrer Einseitigkeit tragen. Wir dürfen und müssen hier nach Melanchthons Vorgang vom Buchstaben solcher einzelner Stellen auf das geistige Grund- und Gesammtbild (τύπος διδαχῆς Röm. 6, 17) der Schriftlehre zurückgehen und die zeitlich-sprachliche oder pädagogische Bedingtheit der einzelnen abweichenden Ausdrucksweisen unbefangen anerkennen. Indem wir sonach jeden ethischen Determinismus, jedes decretum absolutum nach der einen wie der anderen Seite hin, sammt dem Begriffe einer gratia irresistibilis zuversichtlich abweisen,

halten wir hier, wie in § 26, darüber fest, daß der entscheidende Inhalt der Persönlichkeit in ethischer Hinsicht Niemandes „Werk“ (ἔργον, ἔργα) ist, als ihr eigenes, für welches sie daher auch dereinst am Endegericht persönlich zur entscheidenden Verantwortung gezogen werden wird; daß namentlich das Böse für Gott stets nur Objekt des Wissens, der Zulassung oder Ordnung, kurz des nur mittelbaren, bedingten Willens, nie aber des unmittelbaren und ursprünglichen Willens oder Wirkens ist, während das Gute zwar von ihm unmittelbar gewollt und allenthalben urgründlich — ursächlich, im strengen Sinne der schöpferischen causa efficiens — von ihm gewirkt wird, aber nicht auf eine mechanische, necessitirende Weise, sondern ethisch-organisch, so daß durch alle göttliche Thätigkeit die menschliche Freiheit zum Empfangen oder Widerstreben nicht aufgehoben wird, vielmehr solches freie Empfangen die ebenso nothwendige vermittelnde Ursache oder Bedingung für die Realisirung irgend eines wahrhaften menschlichen Guten ist. Der biblische Ausdruck in seiner concreten Lebendigkeit unterscheidet vielfach nicht dieses mittelbare und unmittelbare Wollen und karakterisirt nicht an jeder Stelle vollständig dieses freiursächliche und doch bedingte Verhalten Gottes, aber die wahre pneumatische Auslegung hat sich eben durch die daraus entstehenden Paradoxa und Widersprüche auf das richtige Resultat leiten zu lassen. Ebenso wird die weitere dogmatische Vermittelung sich nothwendig angewiesen sehen, die der populären Anschauung angehörigen Begriffe des „Vorher“-Sehens oder Wissens und Bestimmens, sofern sie einseitig unter dem Gesichtspunkt der Transcendenz Gottes formulirt sind, ergänzend zu erläutern durch den Satz von seiner Immanenz oder das richtig erfaßte Verhältniß des Ewigen zum Zeitlichen (cf. § 24). Darauf weiset uns schon die erwähnte johanneische Form deterministisch klingender Stellen bedeutungsvoll hin, während sie zugleich durch ihre mehr anthropologische Färbung das vorher ausgesprochene Resultat bestätigen, daß eben dieses grundwesentliche Sein oder Nichtsein „aus Gott, aus der Wahrheit ꝛc.“ auch zeitlich kein mechanisch von Gott gesetztes ist, sondern vielmehr nur das vor seinem ebenso durchdringenden als umfassenden Wesensblick einfach und in sich geschlossen daliegende Gesammtresultat, der freie Grundkarakter des ethischen Verhaltens jeder einzelnen menschlichen Persönlichkeit. Er sieht kraft seiner ewigen, ebenso innerzeitlichen als außerzeitlichen Ueberzeitlichkeit in Einer Intuition das Ganze und in diesem das Wesen der individuellen ethischen Lebensentwickelung entweder als gutes oder als böses, und darum ist, was uns allerdings erst a posteriori und hienieden nie mit völliger Evidenz klar werden kann, ihm allerdings ewig offenbar, „welche die Kinder Gottes und welche die Kinder des Teufels sind“ (1 Joh. 3, 10).

Führt uns zu einem solchen Resultat eine umfassende Schriftauslegung im Lichte des Schriftgeistes selbst, so findet dasselbe seine weitere Bestätigung von dogmatischer Seite in dem näheren Zusammenhang unserer bisherigen anthropologisch-soteriologischen Erörterungen. Gott

ist die absolute ethische Persönlichkeit, d. h. die vollendete heilige Liebe des Geistes, für welche als solche jede ethische Möglichkeit der Wiederherstellung der gefallenen Geschöpfe zur freien Nothwendigkeit wird. Nun ist aber die menschliche Gesammtsünde als solche, als naturhafter Gattungszustand, eben wesentlich noch von der Art, daß diese Möglichkeit vorhanden ist, und somit ist eine einfache Belassung Vieler, vielleicht gar der überwiegenden Mehrzahl der adamitischen Sünder, in dem natürlichen Zornes- und Verderbensstande eine ethische Unmöglichkeit für Gott, — für diesen Gott, den *ϑεὸς πνεῦμα ἀγάπη*. Dieser kann gar nicht anders, als einem jeden gefallenen aber noch erlösungsfähigen Geschöpfe, — das ist aber jeder natürliche Mensch als solcher — so viel an Ihm ist, auch das Heil zudenken, und jede Ausschließung Einzelner von demselben würde eine seiner völlig unwürdige, mit seinem Wesen schlechthin nicht zu vereinigende Willkürthat sein. Was Jesus so tief und schlagend uns vorhält in der Frage: „Ist es recht am Sabbath Gutes oder Böses zu thun, Leben zu erhalten, oder zu tödten?“ (Luc. 6, 9; cf. Jac. 4, 17) hat wahrlich zu allererst seine Geltung für das Verhältniß dieses Gottes zur gefallenen Menschheit und darf mit eben so viel Recht für Gottes wahres Handeln angeführt werden, als jenes von Gegnern hier oft citirte Wort Christi an den murrenden Knecht (Matth. 20, 15), welches einmal nur eine pädagogisch bedingte Paradoxie gegenüber falschen menschlichen Ansprüchen enthält, wie die Härte des Paulus in Röm. 9 ebenfalls, und sodann überhaupt wohl gar nicht auf Ertheilung oder Versagung der ewigen Seligkeit geht, wie oft zu voreilig behauptet wird.

Eine solche Betrachtungsweise kann denn freilich bei oberflächlicher Würdigung sehr wenig dem einen Hauptzwecke zu entsprechen scheinen, welcher, wie wir sahen, dem gegründeten Gläubigen oft gerade die entgegengesetzte so empfiehlt, nämlich den menschlichen Stolz zu beugen und jedem pelagianisirenden Begriffe von menschlichem Verdienst oder Rechtsanspruch zu begegnen. Aber recht verstanden genügt sie diesem Zwecke vollständig. Denn erstlich ist ja für jeden Denkenden klar, daß das göttliche Handeln bei aller persönlichen und ethischen Freiheit ebenso doch auch gebunden ist durch das freigesetzte göttliche Wesen selbst (vgl. § 23), und daß Gott in Wahrheit nicht geehrt wird, wenn man das Gegentheil behauptet. So wenig dies der populär praktischen Betrachtung einzuleuchten pflegt, so unzweifelhaft wird es doch einem tieferen Nachdenken auf Grunde der Schrift und des Gottesbewußtseins. In diesem Bereich der *σοφία τῶν τελείων* ist es daher allerdings nicht eine willkürhafte Erwählungsgnade, die Gott ebenso gut hätte überhaupt unterlassen können, und Anderen wirklich entzieht, was den Gegenstand der heiligen Freude des Kindes Gottes im letzten Grunde bilden kann, sondern die selige Wahrheit, daß es in Christo erkennt, einen solchen Gott, diesen *ϑεὸς πνεῦμα ἀγάπη* zu haben, der, weil er dies ist, auch so handelt und nicht anders handeln will und kann. Und was sodann sein eigenes Folgen, sein Annehmen des Gnadenrufes

betrifft, so kann dem rechten, dem gegründeten und gereiften Christen dies darum niemals zum Gegenstande irgend welcher Selbsterhebung werden, weil er weiß, daß er nicht den Anfang gemacht hat, Gott zu suchen, sondern umgekehrt, daß er vielmehr dem göttlichen Gnadenruf und Zug mehr als genug widerstrebt, und auch dann, wenn dies nicht in dem Grade, wie bei Manchen, der Fall war — denn dies ist individuell verschieden — mit dem Nichtwiderstreben doch nichts gethan hat, als was sich von selbst verstand und ebenso seine Schuldigkeit war, wie die des Kindes, aus des Vaters, oder die des Bettlers, aus des Wohlthäters Hand den Bissen zu nehmen. Wir haben uns ein für allemal darüber ins Klare gesetzt, daß es nun einmal ein selbsteigenes, Verdienst begründendes Guteswirken des Geschöpfes vor Gott überhaupt nicht gibt und geben kann, und bedürfen daher auch hier keines Prädestinatianismus als antipelagianischen Mittels zur Beugung des Menschen. Und ebenso wenig endlich bedürfen wir desselben, ja ebenso wenig können wir uns denselben aneignen zu dem anderen Zweck, dem Gläubigen in den Stunden der Anfechtung einen sicheren Halt und Trost zu bieten. Denn sofern der Angefochtene sich überhaupt mit diesem Satz gern trösten will, ist eben damit schon ausgesprochen, daß er ja seinem innersten Herzen nach gern selig werden will, und zwar auch auf dem von Gott einmal einzig geöffneten Wege seiner freien Gnade in Christo für arme Sünder, dann wird er es aber auch gewiß, weil er diesen Gott hat und seine Sünde noch immer nicht die zum (absoluten) Tode ist (1 Joh. 5), während der Gedanke einer göttlichen Erwählung als Trostgrund ohne diese Rücksicht auf die innerste Herzensstellung, die ethisch persönliche Willensgrundrichtung, ein rein mechanisches, willkürhaftes, also unheiliges Verhältniß zwischen Gott und dem Menschen voraussetzen würde. Wir kommen auf diesen Punkt später noch einmal zurück, bei der Lehre von der Aneignung des Heiles.

Hier können wir somit nach Allem in dem entscheidenden ethischen Centralpunkt der Lehre von der Gnadenwahl uns nur mit aller Entschiedenheit und Klarheit auf den Boden desjenigen Indeterminismus und Universalismus stellen, welchen auf dem sicheren Schrift- und Erfahrungsgrunde Melanchthon zuerst für die evangelische Theologie urbar gemacht, und die spätere lutherische Dogmatik weiter bebaut hat. Und doch erlauben uns die in jenen allgemeinen Untersuchungen des ersten Theils gewonnenen Resultate (s. abermals § 26) nicht, so durchaus dem deterministischen Gesichtspunkt zu entsagen, wie der letztgenannte Tropus, wenigstens im Bereich der neueren gläubigen Theologie meist thut, sondern wir müssen nach einer anderen Seite hin demselben allerdings seine Anerkennung zu Theil werden lassen, und so erst wird es uns vollständig gelingen, sowohl die dahin lautenden Schriftworte in ihrer Wahrheit und göttlich providentiellen Bedeutung zu würdigen, als auch dem tiefen und starken Bedürfniß des unmittelbaren Glaubens- und Erfahrungsbewußtseins ein Genüge zu thun, durch welches wir gerade

die kräftigsten und innigsten christlichen Gemüther, wie Augustin, Calvin und selbst Luther zu deterministischen Anschauungen hingetrieben sehen.

Wir hatten uns in § 26 in allgemeiner Beziehung mit und in dem ethischen Indeterminismus zu einem metaphysischen Determinismus bekennen müssen, natürlich ohne uns das in dieser von Schrift und Glaubensbewußtsein geforderten Verbindung liegende Geheimniß für unsere endliche Erkenntniß zu verhehlen. Auch davon müssen wir nun folgerichtig hier auf soteriologischem Gebiet die Anwendung machen. Schon oben sprachen wir uns aus, wie in diesem Sinne, was den äußeren zeitlichen Verlauf der Heilsgeschichte im Ganzen und Einzelnen betrifft, auch die praktische Glaubensbetrachtung sich mit aller Bereitwilligkeit zu der Anerkennung der gänzlichen Abhängigkeit des Menschen als Geschöpfes von der göttlichen Ordnung und Leitung führen läßt. Wenn diese aber mit richtigem Takt sich dabei zunächst auf das Gebiet des Zeitlichen, des irdischen und Hades-Zustandes, beschränken wird, so können und müssen wir vom theologisch-wissenschaftlichen Standpunkte aus hier noch einen Schritt weiter gehen. Und auch darauf hat uns vorher schon die Erörterung besonders jener johanneischen scharfen Scheidung zwischen Denen, die Gottes sind und Denen, die es nicht sind, hingeführt. Die Sache ist diese:

So gewiß der Begriff Gottes als der persönlichen heiligen Liebe den Satz von der allgemeinen Gnade und der persönlich freien ethischen Bedingung ihrer Erlangung von Seiten des Einzelnen, d. h. die Wahrheit des indeterministischen Systems, unausweichlich fordert, ebenso sehr fordert wiederum der Begriff der ewigen, allgegenwärtigen und allwissenden, allweisen und allmächtigen Liebe oder die metaphysische Wesensbestimmtheit Gottes als des absoluten persönlichen Geistes dies, daß der ganze Verlauf wie der Weltgeschichte überhaupt, so auch der Heilsgeschichte, ohne die Freiheit des persönlichen Geschöpfes im entscheidenden ethischen Punkte irgend zu negiren, letztlich doch durchaus beschlossen gedacht werde nicht nur im Wissen, sondern auch im Willen Gottes. Und das gilt natürlich nicht nur rücksichtlich des Allgemeinen, des Großen und Ganzen, sondern ebenso auch des Einzelnen, Momentanen und Individuellen bis auf das Haar, das vom Haupte fällt; und beides wieder nicht nur in Bezug auf die zeitliche Gestaltung der menschlichen Dinge, des menschlichen Heilsentwickelungsganges auf Erden, sondern ebenso auch auf den ewigen Ausgang und absoluten Karakter des Verhältnisses jedes Einzelnen zum Heil, als Heilserlangung oder Heilsverlust, Seligkeit oder Verdammniß. Alles das ist von Gott ewig innerzeitlich geschaut und überzeitlich geordnet, nach seinem durch das freie Verhalten der Creatur bedingten heiligen Willen. Vor Gottes Allwissen ist jeder Einzelne als einfache abgeschlossene ethische Größe, entweder positiv oder negativ gerichtet, offenbar, und in Gottes Allwalten der gesammte Modus seines Entwickelungsganges in dieser Richtung providentiell bestimmt.

Freilich begreifen wir diese Verbindung von Freiheit und Nothwendigkeit nicht, aber wir begreifen, daß sie da sein muß in Gottes Wirken so gut als in seinem Wesen selbst, und gerade in diesem geheimnißvollen, aber von der Idee Gottes unweigerlich geforderten Verhältniß erkannten wir schon in Theil I den eigentlichen Erklärungs- und Berechtigungs-Grund jener öfteren deterministischen Ausdrücke der heiligen Schrift. Sie sind nur darum so parador, weil sie das ethische und das metaphysische Gebiet nicht so, wie die wissenschaftliche Betrachtung es freilich muß, unterscheiden, haben aber in Bezug auf das zweite ihre volle Wahrheit. In diesem Sinne müssen daher auch wir uns des deterministischen Satzes annehmen, und vermögen nur wenn wir dies thun, seine sonst immer erneuerten Einbrüche in das ethische Gebiet wahrhaft, weil positiv, zu überwinden. Nur ist es da freilich nicht die gewöhnliche mildere, infralapsarische Formel, welche wir uns aneignen können, denn diese formale Abhängigkeit des gesammten menschlichen Wesens und Lebens von Gott ist eben keine ethische, sondern eine metaphysische, nicht Folge der Sündigkeit, sondern der Geschöpflichkeit des Menschen und somit nothwendig ganz dieselbe in Bezug auf Adam und seine erste Sünde, wie bei dem übrigen Geschlechte in seiner weiteren Entwickelung. Vielmehr ist es die, auf ethischem Gebiet geltend gemacht allerdings grundfalsche und entsetzliche supralapsarische Formel, welche uns hier allein dienen kann, um diese Seite des Gesammtverhältnisses der Heilsgeschichte zu ihrem göttlichen Grunde zum Ausdruck zu bringen [1]).

Halten wir also nur fest über dem ethischen Grundaxiom, daß nicht Gott, sondern das persönliche Geschöpf sich selbst zu dem macht, was es schließlich in ethischer Hinsicht wird, so können und müssen wir mit voller Zuversicht sagen, daß Gott von seinem Standpunkt aus jeden Einzelnen, als hunc talem, von Ewigkeit entweder zur Seligkeit oder zur Verdammniß bestimmt hat, und auf seinem Wege diesem Ziele zuführt. Nur dürfen wir die Gesichtspunkte nicht vermischen und sagen, solchen reprobis gegenüber bestehe auch nicht erst ein ernstliches göttliches Wollen und Wirken zu ihrem Heil, keine ernstliche Darbietung desselben und Arbeit

---

[1]) Wie auch die spätere lutherische Orthodoxie sich dahin erklärt, s. b. Schmid, S. 203 nach Hollaz. Nur sollte der Verfasser nicht (S. 205) sagen, es liege im Verhältniß dieses Lehrgebäudes zu dem ursprünglich reformatorischen Standpunkt »in keiner Weise eine wirkliche Differenz«. Allerdings bilden die Aussagen der Concordienformel den vermittelnden Uebergangspunkt, aber die in diesen unläugbar vorhandenen Widersprüche bezeugen allein schon, wie das Verhältniß hier wirklich ein anderes war. Es war eine Unmöglichkeit, diese Bahnen zu betreten und zugleich die Schritte als »Synergismus« zu verwerfen, welche Melanchthon gethan hatte, um von dem ursprünglichen Augustinismus der Reformation lebendiger in die volle Tiefe und Weite des Schriftzeugnisses einzudringen. Wenn man sich damals darüber täuschte, so erklärt sich dies nur daraus, daß theils Melanchthons Standpunkt selbst eben noch nicht vollständig gesichert und geklärt war, theils der gesetzliche Kirchengeist jener Zeit den Begriff lebendiger Entwickelung in der Lehrbildung nicht aufkommen ließ. Aber gegenwärtig sollte dies anders sein!

an ihnen zur Ergreifung desselben; denn erst dadurch, daß Gott das Alles auch für sie und an ihnen thut, werden sie ja zu dem, als was Gott sie seinerseits von Ewigkeit absolut erkennt. So gewiß Gott nie in den Schranken des creatürlichen Lebens, Seins und Werdens aufgeht, unfrei von ihnen beschränkt ist, ebenso gewiß muß er doch, wenn er einmal eine geschaffene Welt setzt, in diese ihre Existenzformen eingehen. Dies ist auch hier das unveräußerliche Postulat des lebendig gottmenschlichen Grundprincips. Er muß sich als die absolute Liebe, weil er sie sein will und ist, auch thatsächlich erweisen und seine heilige Liebesdemuth und Liebestreue dadurch vollenden, daß er es sich nicht zuviel sein läßt, für alle Menschen und an allen Menschen unermüdlich zu wirken, während er in Betreff so Vieler, als der absolute Geist, doch weiß, daß der Enderfolg nicht der dabei beabsichtigte sein wird. Wie der Gottmensch an Judas handelte, so Gott an allen Denen, die diesem gleichen, in noch viel umfassenderem Sinne.

Dagegen wird uns das wiederum klar durch diese metaphysisch-deterministische Fassung des Verhältnisses, wie Gott bei aller Achtung der creatürlichen Freiheit doch nie in den Fall kommen kann, das ganze Geschlecht als widerspenstig verwerfen zu müssen, was freilich seiner unwürdig wäre. Als Schöpfer und Herr hat und behält er erstens immer die Macht, sich „einen Samen" zu erhalten, an dem er seine ursprünglichen Friedensabsichten hinausführen kann, denn in seiner Hand steht es allezeit unbedingt, ob eine menschliche Persönlichkeit überhaupt ins Dasein treten soll, oder ob nicht, und zweitens hat er ja überhaupt die Menschheit, deren frühen Fall er voraussah, ohne Zweifel nur deshalb gleichwohl ins Dasein treten lassen, weil er wußte, daß er im Stande sein werde, dieses Unheil durch das Wunderheil des Gottmenschen der Hauptsache nach zu überwinden (vgl. § 26 fin.). Freilich sprachen wir uns oben aus, daß, ungeachtet diese Reflexionen ganz gewiß nicht unbegründet sind, hier doch der Punkt ist, wo wir nicht weiter zu denken vermögen, und daß überhaupt das Quomodo dieses gesammten uranfänglich allumfassenden und allbestimmenden metaphysischen Waltens im Verhältniß zu der darein aufgenommenen unverletzten Freiheit der ethischen Persönlichkeit uns in ein tiefes Geheimniß gehüllt bleibt. Aber wie bei der Lehre von Gott selbst und bei der von der Sünde, so auch hier, bei dem Blick auf die fundamentale Oekonomie Gottes für die Ueberwindung der Sünde, müssen wir sagen, daß eben gerade die freie Anerkennung dieser formalen Schranke unseres endlich stücklichen Denkens uns die sichere Gewähr sein darf, daß wir nicht, über das Maß unseres jetzigen Berufes hinausgreifend, des Ziels verfehlt, sondern das, was das unmittelbare Glaubensbewußtsein wie das vermittelte Glaubensdenken auf Grunde der Schrift bezeugt und fordert, mit einfältigem Auge im Lichte des Geistes seinem Inhalte nach geschaut und wenigstens im Wesentlichen treu und unverkümmert zum dogmatischen Ausdruck gebracht haben.

Zweiter Abschnitt.

Die Ausführung des Heilsrathschlusses in Christo in der Zeit.

Erstes Hauptstück.

Die Vorbereitung im alten Bunde auf Christum hin.

§ 39.

Die Verheißung.

Auf der allgemeinen Grundlage relativer heiliger Zurückziehung Gottes von der sündigen Welt baut sich eine Stufenfolge heiliger Gnadenkundgebungen auf, durch deren Verwerfung erst verschärfte Zorneserweisungen herbeigeführt werden und jene sind es, welche immer die positiven Anfangspunkte der verschiedenen Heilsanstalten Gottes bilden. So namentlich in der ersten Periode des alten Bundes, der patriarchalischen Zeit der Verheißung.

Durch die Sünde war der Mensch aus der Gemeinschaft mit Gott heraus in die Trennung von ihm, d. h. aus dem Leben in den Tod gekommen, denn das Geschöpf hat als solches die für das Gedeihen seines Wesens unentbehrliche organische Lebensbasis ausschließlich in der frei abhängigen, kindlichen Gemeinschaft mit dem Schöpfer. Der unausbleibliche Reflex dieses Verlustes im Gemüthe des Menschen ist aber der, daß er sich nun auch nicht mehr anders denken und betrachten kann, denn als Gotte gegenüber. Die vorzeitige und ordnungswidrige Weckung zum Bewußtsein seiner Selbständigkeit als Person hat nothwendig eine falsche Gestaltung des ganzen Verhältnisses des Menschen zu Gott wie im Sein, so im Bewußtsein zur Folge, und eben dieses Außereinander und Gegenüber in objektiver und subjektiver Hinsicht bildet nun in allem religiös-sittlichen Verhalten desselben den unver-

tilgbaren verkehrten Grundkarakter des Zustandes, welchen die Schrift den natürlichen, außergöttlich fleischlichen, nennt (Eph. 2, 3; Röm. 2, 14 (φύσει); Eph. 2, 12 (ἄθεοι); Röm. 8, 7 fin. ἐν σαρκὶ ὄντες; 7, 25: αὐτὸς ἐγὼ cf. χωρὶς Χριστοῦ, Joh. 15, 5), bis die Geburt aus Gott im bußfertigen Glauben den Menschen wieder in Gott hinein, und damit in das Leben zurück bringt (Joh. 1, 12. 13; 5, 24).

Aber der Fluch und die Macht der Sünde, welche zugleich die Lüge ist, besteht weiter darin, daß bei fortschreitender Verdunkelung des menschlichen Herzens das Bewußtsein von diesem heillosen Trennungsstande abnehmen kann und wirklich abnimmt, je mehr derselbe im Sein thatsächlich zunimmt. Dies ist der vorherrschende Karakter des Heidenthums, aber auch in Israel contrastirt nur um so greller mit dem hier verliehenen Lichte der Offenbarung jener doppelt strafbare Pharisäerwahn von besonderer Gottesnähe bei tiefstem religiösen und sittlichen Verfall (s. Matth. 23; Joh. 8, 41—44). Oder aber, wo das Bewußtsein von dem Obwalten dieses Trennungsverhältnisses nicht weicht, da vollendet die Sünde ihren Sieg, indem sie entweder Verzweiflung oder Verstockung bewirkt; die erstere, wenn das Bewußtsein, daß diese Trennung unser Tod ist, noch besteht oder wieder erwacht, die andere, wenn dasselbe sich verliert, und dem Menschen bewußtermaßen wohl wird in diesem Stande außer Gott. Diesen in jeder Gestalt heillosen Entwickelungsgang aufzuheben, ist der Zweck des göttlichen Heilswerkes in Christo (1 Joh. 3, 8), ihn aufzuhalten derjenige der Vorbereitung auf das volle Heil (Gal. 3, 23).

Die allgemeine negative Unterlage dieser gesammten positiven Heilsthätigkeit Gottes bildet das Verhalten desselben, welches die Schrift als den Zorn Gottes, im weitesten Sinne des Begriffes, bezeichnet (Ps. 90, 7; Röm 1, 18; Joh. 3, 36; cf. § 36). Es ist dies das thatsächliche Eingehn Gottes vor der Hand auf das durch die menschliche That hervorgerufene Trennungsverhältniß. Indem der heilige Gott sich relativ zurückzieht vom Menschen, achtet er dessen Freiheit und Persönlichkeit, und übt somit Gerechtigkeit an ihm, nach der inneren Wesensbestimmtheit der heiligen Liebe, welche nicht anders, als durch Wahrheit und Recht die Erlösung begründen kann und will. Nur ist es hier zunächst noch bloß die Wahrheit im nächsten und niederen Sinne, welche sich in diesem negativen Verhalten Gottes geltend macht, sofern dasselbe die Beschaffenheit des Verhältnisses nach seiner empirischen Wirklichkeit thatsächlich anerkennt und constatirt, welche einen vor der göttlichen Heiligkeit verwerflichen Zustand der Menschheit zeigt. Zugleich bewahrt Gott sich selbst dadurch vor aller Gemeinschaft mit der Sünde, indem er sein Thatzeugniß dagegen ablegt, und erweiset so seine Heiligkeit nach deren negativer Seite.

Unter diesem Gesichtspunkte kann man das Gesetz, sofern es Ausdruck dieses Zornes- und Rechtsverhältnisses, Strafgesetz ist, als das Erste denken, von welchem daher zuerst zu handeln wäre. Auch beginnt ja unverkennbar diese negative Selbsterweisung Gottes sofort mit dem Straf-

urtheile im Paradies durch die Austreibung aus demselben und setzt sich fort durch die folgende Zurückziehung Gottes von der in Verderbniß zunehmenden Menschheit bis zum Fluthgerichte, als dem ersten Vorbilde alles künftigen, letztlich des Endegerichts. Und das Bewußtsein von der fortbestehenden Geltung dieses Verhältnisses bildet auch nachher im patriarchalischen Zeitalter mit Recht immer den Hintergrund in der Seele des Gläubigen (Gen. 18, 27), bis dann das sinaitische Gesetz mit seinem Fluch dasselbe zur vollen und klaren Ausgestaltung bringt (Exod. 19, 12 rc.; 24, 2). Ja selbst das Evangelium ist soweit entfernt, diese negative Grundlage aller Heilsbegründung zu beseitigen, daß es, eben weil es das volle Heil bringt, dieselbe vielmehr durch die gleichfalls nun erst vollkommen enthüllten und erfüllten Begriffe des Zornes und Todes erst recht an das Licht bringt und feststellt.

Aber wenn auch im Verhältniß Gottes zur Sünde und den Sündern als solchen dies negative Verhalten nothwendig das logisch und thatsächlich Erste ist, so ist dasselbe doch auf der anderen Seite gegenüber den Sündern als Objekten der göttlichen Heilsthätigkeit, d. h. unter dem engeren positiv soteriologischen Gesichtspunkte unserer gegenwärtigen Betrachtung begrifflich nicht das Erste und darum auch thatsächlich in der gesammten Heilsgeschichte niemals das Einzige. Zorn und Gnade der heiligen Liebe treten nirgends getrennt auf, wo nur irgend noch etwas zu erretten ist, und nach der Schrift sind nicht die auszeichnenden Manifestationen des Zornes die schöpferischen Anfangspunkte der göttlichen Offenbarungs- und Erlösungsperioden, — sie sind vielmehr das jedesmalige Ende derselben in Betreff aller Derer, an welchen die Gnade und Geduld vergeblich gewesen ist — sondern die neuen Gnadenoffenbarungen. Dies gibt uns Recht und Pflicht, nachdem wir in der Lehre von der Sünde jene allgemeine negative Grundlage zur vollen Anerkennung gebracht haben, hier auf soteriologischem Gebiete vielmehr mit dem positiven Verhalten, d. h. nach alttestamentlichem Ausdruck mit der Verheißung den Anfang zu machen. In der That kann auch das göttliche Verhalten nach den Resultaten unserer Erörterung im ersten und zweiten Theile gar nicht anders gedacht werden als so, wie die Schrift es zeigt. Denn nicht nur würde die bloße Selbstzurückziehung Gottes als solche die eingetretene Kluft nur erweitern und das Heil unmöglich machen, weil Negatives für sich allein genommen nothwendig auch nur Negatives wirkt (Röm. 4, 15), sondern Gott übt ja eben überhaupt Gerechtigkeit nur sofern er Liebe ist; seine Heiligkeit ist, wie wir gesehen haben, ebensosehr eine positive als eine negative, und diese ohne jene, Zorn ohne Gnade, würde also — hier wo es sich noch nicht um die absolute sondern die relative Sünde handelt — rücksichtlich des Wesens Gottes selbst nicht Wahrheit im vollen Sinne sein. Und dann ist nun, wie eben erwähnt, das Verderben der Menschheit durch die Sünde, so selbstverschuldet und tief es auf der einen Seite ist, auf der andern doch auch ein Leiden, und darum, sofern nur Gott aus seiner heiligen Liebesfülle den lebendigmachenden Zug an

das in der Trennung von ihm ersterbende Menschenherz ergehen läßt, noch immer heilbar. Dieses von der empirischen Wirklichkeit nur thatsächlich zurückgedrängte und verhüllte, tiefwesentliche Verhältniß positiver Art zwischen Gott und dem auch im gefallenen Menschen vor der Hand doch noch schlummernden „wahren Selbst", oder dem Menschen seiner idealen Wahrheit nach, würde aber nicht zu seinem Rechte kommen, wenn Gott es nur bei der negativen Selbsterweisung bewenden ließe und eine ausschließlich solche würde also auch rücksichtlich des Menschen und seines ethischen Zustandes nicht Wahrheit im vollen Sinne sein, während Gott gerade durch die Gnadenerweisungen überhaupt und zumal durch die höchste solche in Christo, durch die ganze Gnade, in gleichem Verhältniß auch die ganze Wahrheit in Beziehung auf sich selbst sowohl als auf den Menschen erst zur Offenbarung und Geltung bringt (Joh. 1, 17).

Und was er in Christo vollendet, das bahnt er gleichartig schon an in allen früheren Heilsperioden, welche das volle Heil vorzubereiten haben. So schon in der Urzeit. Nach der Bestrafung der ersten Sünde und der Fixirung des nun ernöthigten allgemeinen Straf- oder Zucht-Standes für die Menschen folgt sogleich das Protevangelium, es geht die Abels- und Henochs-Gnade her neben dem üppigen Aufwuchern des Verderbens in den Kainiten oder „Kindern der Menschen" im Unterschiede von jenen Kindern Gottes, bis die Ueberzahl der ersteren endlich im Fluthgericht ihr zeitliches Strafende findet, in welchem jedoch ein künftiges Heil nicht aus-, sondern eingeschlossen ist (1 Petri 3, 20). Der Bund mit Noah begründet eine abermalige Gnadenoffenbarung, welche allerdings in Ansehung der Mehrzahl seiner Nachkommen bald in ein neues Gericht, das Zerstreuen und Gehenlassen bis auf eine Zeit künftiger Heilsberufung, sich verwandeln muß (Acta 14, 16 ff.; 17, 26 ff.), dagegen in Betreff eines Theils der Semiten die Grundlage bildet für die kräftigere und entscheidende Gnadenmittheilung an Abraham.

Mit der bestimmten Aussonderung Abrahams und seines Samens beginnt der eigentliche erste oder alte Heilsbund, und dessen Grundlage ist die Verheißung, d. h. die freie und unmittelbare Gnadenoffenbarung von Seiten der göttlichen Liebe. Auf dieses Verhältniß gründet Paulus seine gesammte evangelische Heilsverkündigung (Gal. 3 u. Röm. 4), nicht nur geschichtlich, sondern ausdrücklich dogmatisch, und dies ist es, was auch nach unseren bisherigen Erörterungen über das Wesen Gottes sowohl als Wesen und Zustand der Menschheit das allein im tieferen Sinne göttlich-Angemessene und Nothwendige genannt werden muß. Denn in diesem Verhältniß göttlich schöpferischen Gebens und menschlich kindlichen Nehmens allein tritt die durch die Sünde wohl tiefgestörte und thatsächlich zurückgedrängte, aber doch noch nicht absolut und principiell aufgehobene urwesentliche Wahrheit der Beziehung zwischen dem Schöpfer und seinem Geschöpfe, *τὸ ἀληθινὸν* in dieser Hinsicht, dem paradiesischen Anfangsverhältniß wenigstens ähnlich, wieder hervor. Freilich kann das allgemeine Zornesverhältniß, als das heilig nothwendige

Correlat des empirischen Trennungszustandes zwischen Gott und der sündigen Menschheit nicht sofort wirklich aufgehoben werden, weil eben die Sünde nicht aufgehoben ist, ja menschlicherseits noch nicht einmal in ihrer wesentlichen Wahrheit, ihrer principiellen Bedeutung als ἀνομία im objektiven Sinne, erkannt wird (1 Joh. 3, 4). Aber mitten hinein in dies Zornesverhältniß tritt die freie Verheißungs-Gnade, Gott theilt sich dem irgendwie empfänglichen Menschenherzen mit, gibt Großes und verspricht noch Größeres. Dadurch wird das Trennungsverhältniß wenigstens vorläufig und beziehungsweise aufgehoben, wird verhüllt für diese Begnadigten, und der Strafstand oder das Zornesverhältniß für sie nicht nur objektiv gemildert, sondern auch in demselben Maße in subjektiver Beziehung innerlich umgestaltet in einen Kindesstand unter väterlicher Liebeszucht. Dies ist das Wesen der ersten patriarchalischen, verheißungsmäßigen Stufe des vorbereitenden alten Bundes. Ihr für die volle υἱοθεσία in Christo typischer Karakter besteht in diesem Verhältniß vorläufiger relativer Versöhnung und Einigung zwischen Gott und den Menschen und das Siegel der Aechtheit desselben ist die bezeichnete Analogie dieses Verhältnisses mit dem ursprünglichen paradiesischen und dem vollendeten evangelischen, durch die Gnade auf Seiten Gottes und den Glauben auf Seiten des Menschen.

Dabei fehlt, wie erwähnt, auch nicht ganz das Sündenbewußtsein, aber es ist gerade in Beziehung auf die Person des Glaubenden selbst nicht klar entwickelt und mehr in das allgemeine Bewußtsein der tiefen geschöpflichen Abhängigkeit und Nichtigkeit gegenüber dem Schöpfer und Herrn verhüllt. Der Gedanke des Isaaksopfers wird auch von Abraham doch nicht wirklich verstanden, sondern nur in schweigendem Gehorsam verehrt. Hierin liegt denn der Mangel dieses sonst so reich gesegneten Zeitalters. Noch ist objektiv der Trennungsstand nicht aufgehoben, weil der Sünde noch nicht ihr Recht, ihre Strafe geworden ist. Die Sühne, welche von der göttlichen Wahrheit als heiliger Gerechtigkeit gegenüber der Sünde als Thatsache gefordert wird, fehlt noch und darum kann Gott schon seinerseits sich dem Menschen nicht so fortgehend und steigend mittheilen. Aber er kann es auch nicht rücksichtlich des Menschen selbst. Zu dem juridischen Moment tritt nothwendig auch das pädagogische hinzu. Denn weil Gott die ganze Wahrheit seiner Heiligkeit im Gegensatz gegen die menschliche Sündigkeit noch nicht ernstlich kund gemacht hat, fehlt es dem Menschen eben auch an der rechten Erkenntniß seines Trennungs- oder Todesstandes selbst sowohl, als seines gänzlichen Unvermögens, sich aus demselben zu befreien. Und dieser Mangel würde durch längeres Ignoriren von Seiten Gottes, durch fortgesetzte Offenbarung neuer Verheißungsgnade, nur verschlimmert, ja es könnte, falls solche Gnade auf Muthwillen gezogen würde, die Heilung geradezu unmöglich gemacht werden (Röm. 2, 4 ff.). Daher mußte eine andere, ergänzende Offenbarungsperiode mit Nothwendigkeit folgen, die des Gesetzes.

Nichtsdestoweniger aber hat diese erste Periode der Verheißung ihre bleibende und weitreichende Bedeutung als ein ahnungsreicher Kindesstand,

der nicht nur als das organische Verbindungsglied zwischen dem Urstande und dem evangelischen Erfüllungsstande im Gesammtheitsplane Gottes dasteht, sondern auch innerhalb des zweiten — mutatis mutandis — in dem geistlichen Kindesstande in Christo gewissermaßen sich wiederholt und einen solchen nach seinen Vorzügen und Mängeln uns richtig beurtheilen lehrt. Es ist ein ähnlicher Mangel an Erkenntniß der Sünde sowohl, als der Nothwendigkeit einer sündetilgenden Sühne und dieses eigentlich heilskräftigen Gegenstandes des Glaubens; aber gleichwohl auch dasselbe kindlich hingebende Glaubensvertrauen und ein entsprechender Glaubensgehorsam; große Liebenswürdigkeit neben so manchen naiven Unarten und Ausbrüchen der Sünde, weil der innerste Grund des gottwidrigen Fleischeswesens eben nur noch unentwickelt und gebunden, künftiger Erkenntniß und Ueberwindung aufbehalten ist. In matterem Abglanz hat übrigens auch die Urzeit mancher heidnischen Völker einen ähnlichen Lichtschein dieses Kindesstandes, der aber in neuerer Zeit Viele nur zu sehr über ihren wahren ethischen und religiösen Zustand getäuscht hat. Es ist auch hier, wie in Israel, nur der Ausdruck der Wahrheit, daß die Extreme sich berühren, und immer nur ein schwaches Dämmerbild von Dem, was bei den Vätern des auserwählten Volkes vorhanden war.

---

§ 40.

Das Gesetz.

Die zweite, mosaisch-gesetzliche Offenbarungsperiode bringt in umgekehrtem Verhältniß die der heiligen Liebe immanente Gerechtigkeit mehr an das Licht und stellt die Verheißung als bedingt hin durch den Gehorsam gegen das Gesetz. Doch tritt in der späteren prophetischen Zeit dieser Periode das Verheißungselement aufs Neue stark hervor und diese freie Gnade ist es doch auch unter dem Gesetze, woran jedes tiefere Glaubensleben sich erzeugt. Dieselbe kann sich aber auf diesem gesammten Gebiete der vorbereitenden Offenbarung noch nicht vollständig entfalten, weil ohne vollendete Sühne auch keine vollendete Versöhnung ist.

Nach eingetretener Verwilderung auch des auserwählten Samens in Aegypten ist zwar nothwendig und thatsächlich der erste Anfang einer neuen Offenbarungsperiode wiederum Errettung, Gnade, und diese gilt fortan immer als das stärkste Pfand der künftigen und endlichen Treue Gottes gegen den Anfangsbund mit Abraham und seinen Nachkommen (Exod. 20, 2; Deut. 5, 6; 6, 20; Jerem. 31, 32; Micha 6, 4; cf. 1 Cor. 10, 1 ff.). Aber alsbald verwandelt sich doch der verhei-

ßungsmäßige Karakter der Offenbarung nun in den gesetzlichen. An die Stelle freier unbedingter Schenkung tritt die bedingte Vorlegung von Segen oder Fluch, je nachdem das menschliche Verhalten sich stellt zu dem im Gesetze kund und geltend gemachten Willen des heiligen und gerechten Gottes (Gal. 3, 18—20; 3, 10—12; Exod. 20; Deut. 28). Durch diese Offenbarung vornehmlich der göttlichen Gerechtigkeit tritt eine Verschärfung jenes allgemeinen Strafzustandes ein, denn Gott selbst geht dadurch noch bestimmter als bisher ein auf das vorhandene Trennungsverhältniß, indem er, dem Menschen sich gegenüberstellend, von diesem fordert, daß er etwas leiste und nur unter dieser Bedingung zu geben bereit ist.

Dies Verhältniß ist nun freilich ein wesentlich abnormes und darum an und für sich für den Menschen durchaus heilloses, denn dieser vermag das geforderte Verhalten nicht zu leisten, weil er nicht in dem einzig normalen Lebensverhältniß organisch-ethischer Gemeinschaft mit Gott steht, welchem allein ein gottgefälliger Gehorsam entwachsen kann. Im Paradiese war bei aller sonstigen Unentwickeltheit des Menschen und seines Verhältnisses zu Gott, dies letztere doch vollständig das normale und darum hatte das erste Gebot nicht diesen specifischen Karakter des Gesetzes und konnte erfüllt werden. In der patriarchalischen Periode fand ebenfalls eine ethische Forderung Gottes an den Menschen statt, wie dies unter dem Evangelium abermals und erst recht der Fall ist, und immer der Fall sein muß, weil der Mensch nun einmal Persönlichkeit, ethisches Subjekt, ist und alles Verhalten Gottes zu ihm daher mit innerer Nothwendigkeit ein ethisch bedingtes ist (Gen. 12, 1; 17, 1; 18, 19; 21, 12; 22, 2). Wenn Paulus in seiner Argumentation in Gal. 3 dies nicht hervorhebt, so liegt dies nur an dem rhetorisch lebendigen und zu schlagen bestimmten Karakter seiner Darstellung. Anderwärts aber deutet er es bestimmt an, wie Röm. 4, und Jakobus spricht es seinerseits direkt und an sich richtig, wenn auch in unvollkommener Form und daher mißverständlich aus (Jac. 2, 21 ꝛc.). Durch diese Anerkennung allein rechtfertigt sich uns das scheinbar so ganz entgegengesetzte Verhalten Gottes in diesen beiden aufeinander folgenden Offenbarungsperioden, der der Verheißung und der des Gesetzes, als ein doch beidemal wahrhaft gotteswürdiges, seiner innersten Wesensbestimmtheit als der heiligen Liebe entsprechendes und in sich grundwesentlich einheitliches. Und nicht minder müssen wir dies schon hier so bestimmt betonen, um für das richtige Verständniß auch der evangelischen Heilsordnung und ihres ethischen Grundkarakters einen sicheren und klaren Boden zu gewinnen. So erst tritt die gezogene Parallele zwischen diesem Erfüllungsstande in Christo und dem Urstande einerseits und dem patriarchalischen Verheißungsverhältniß andererseits in ihr volles Licht und Recht. Denn eben darum, weil dasjenige Gemeinschaftsverhältniß zwischen Gott und dem Menschen, welches im Urstande noch nicht zerrissen war und unter dem Evangelium wieder hergestellt ist, in jener typisch vermittelnden Periode, wie wir gesehen haben,

wenigstens relativ schon vorhanden, die verborgene Kluft zwischen beiden Theilen für die Zeit vorläufig bedeckt war, hat der Glaubensgehorsam Abrahams, so lebendig ethisch-persönlich er ist, doch nicht den specifisch-gesetzlichen Karakter, sondern ist vielmehr ein wahrhaft ethischer, normal begründeter und darum gottgefälliger. Er ist grundwesentlich nicht von Abraham außer und ohne Gott „κατὰ σάρκα“ (Röm. 4, 1), sondern in und aus Gott, in kindlicher Herzensgemeinschaft mit ihm vollzogen, soweit dies eben auf dieser Offenbarungsstufe möglich war, und hat darum „Lob von Gott“.

Dies entscheidende Grundverhältniß zwischen beiden Theilen aber fehlt nun in der gesetzlichen Periode. Gott wendet sich hier mit Absicht nicht bloß, wie bei Abraham, an Einen Mann, in welchem er solche Empfänglichkeit für seine Gnadenoffenbarung sieht (cf. Gen. 18, 19), sondern nimmt hier die Gesammtheit des Abrahamssamens nach dem Fleische, verkommen wie er war, in seine Erziehung, und diese muß daher eine wesentlich andere werden. Allerdings dürfen wir auch hier nicht verkennen, daß gerade zu dem menschlichen Stifter und Träger dieses neuen Bundes mit dem Volke, zu Mose, ein Verhältniß Gottes stattfindet, welches dem zu Abraham wesentlich parallel ist, und diese persönlich ethische Anknüpfung und Begründung der gesammten neuen Offenbarungsentwickelung ist auch hier unerläßliche Forderung im Interesse des Wesens Gottes und seines Verhaltens zum persönlichen Geschöpfe. Mose ist bei allem anfänglichen Widerstreben und häufigem Fehlen doch ein Mann des Glaubensgehorsams, nicht ein Esau sondern ein Jakob, und wird dem entsprechend für seine Person wesentlich verheißungsmäßig von Gott behandelt (Hebr. 11, 24—29; Exod. 3, 4 (V. 20); 32, 10; 33, 11). Aber ein anderes ist Gottes Verhältniß zum Volk als natürlich gegebener Masse, in deren Mitte eben erst Ismael und Isaak, oder Esau und Jakob sollten geschieden werden, damit ein neues geistliches Israel „κατὰ Ισαάκ“ erstünde, eine ἐκλογή (Röm. 9, 7. 8. 32), die aber nicht willkürlich von Gott begründet wird, sondern auf dem Wege persönlich ethischer Selbstbestimmung zum Glauben oder Unglauben, Gehorsam oder Ungehorsam (1 Kön. 19, 18; Röm. 9, 32.).

Für diesen soteriologisch kritischen und propädeutischen Zweck bedurfte es nun einer anderen Form des Offenbarungsverhaltens Gottes zu den Menschen, der gesetzlichen, wie er unter dieselbe, nach und neben manchen positiven Verheißungs- oder Gnadenerweisungen auch hier, zu gleicher Zeit in ähnlicher Weise die Heidenwelt stellte und diese so auf die künftige Heilsberufung vorbereitete (Röm. 2, 14 ꝛc.). Dieses gesetzliche Verhältniß ist in der That ein abnormes, wie wir behaupteten, weil es in dieser Gestalt nur Folge der Sünde, der Emancipation der Menschen von Gott ist, und Gott, indem er auf dieses Auseinander und Gegenüber seinerseits eingeht, ohne doch seine Heiligkeit verleugnen zu können, nun Forderungen an den Menschen stellt und stellen muß, welche dieser in seiner empirischen Losgerissenheit von Gott von vornherein außer

Stande ist zu leisten. Darauf beruht die Heillosigkeit des Gesetzesstandes als solchen. Das Gesetz als solches, in seiner ausschließlichen Negativität richtet wesentlich Zorn, nur Zorn an, wie Paulus bezeugt und Luther richtig auslegt (Röm. 4, 15), es tödtet, weil es den vorhandenen Riß hoffnungslos erweitert, zur Verzweiflung oder Verstockung treibt. Es wirkt die erstere, insofern es gerade dem, welcher es am meisten erfüllen möchte, immer aufs Neue die Fruchtlosigkeit aller seiner Versuche schneidend bezeugt (Röm. 7, 14 ff.; Gal. 2, 19); die andere, sofern es als forderndes und verbietendes, als gegenüberstehende Schranke, nur zu sehr geeignet ist, den Widerspruch der sinnlich selbstischen Gesinnung des natürlichen Menschen zu reizen, und erst recht hervorzutreiben. In diesem Sinn sagt Paulus geradezu, daß es die Sünde mehre (Röm. 5, 20).

Sonach ist die Wirkung des Gesetzes an und für sich und zunächst Unsegen; Gesetz und Sünde, Buchstabe und Fleisch sind Correlate (Röm. 7; 2 Cor. 3), weil das Gesetz als solches nur Folge und Frucht der Sünde ist, jene „Unwahrheit" im Verhalten Gottes zum Menschen, welche durch die „Unwahrheit" in demjenigen des Menschen zu Gott hervorgerufen wird.

Nichts desto weniger aber ist die letzte Wirkung des Gesetzes dennoch Segen, weil es ja von Gott kommt, und also auch, wenn gleich relativ unwahr, relativ doch eben so sehr Wahrheit ist. Es ist der getreue Ausdruck der objektiven Wahrheit der Heiligkeit Gottes gegenüber der Sünde als objektiv gottwidriger Thatsache, *ἀνομία*, und des objektiven ethischen Verhältnisses zwischen Gott und dem Menschen als Person zu Person in abstracto. Insofern ist es heilig, recht und gut (Röm. 7, 12). Und es ist als das Gute, als Wahrheit, nicht nur nothwendig, sondern auch heilsam, insofern es in seiner Heillosigkeit eben das sicherste Mittel ist zur Offenbarung des Wesens der Sünde, als des eigentlich Heilswidrigen, des eigentlichen Hindernisses des Heils, d. h. jenes fundamentalen ethischen Trennungsverhältnisses zwischen dem Sünder und seinem Gott (Röm. 7, 10—13). Es ist das nothwendige negative Mittel zum Heil, wie die Gifte und das Messer es oft im physischen Leben sind. Allerdings kann und soll es da, wo irgend empfänglicher Gehorsamssinn vorhanden ist, auch eine gewisse positivartige Wirkung üben, als bewahrender Zaun, zur äußeren Einschließung und Zurückhaltung des centrifugalen Triebes im natürlichen Herzen, und thut dies namentlich am Anfang für eine Zeit lang wirklich (Eph. 2, 14 2c.; Gal. 3, 23). Das ist dann insofern für die Zeit ein Segen, als andererseits ja jede extensive Entwickelung der Sünde, empirisch genommen und vor der Hand zugleich Erstarkung und Vertiefung derselben ist, die wenigstens möglicherweise einen wesentlich und final schlimmen Ausgang nehmen kann. Aber in letzter Instanz ist doch die äußere Erscheinungsgestalt der Sünde nach Art und Grade nicht das Entscheidende, sondern die innerste persönliche Grundrichtung, die Herzensstellung. Für deren richtige Herstellung aber ist unerläßliche Voraussetzung die gründliche Erkennt-

niß des eigenen heillosen und gottwidrigen Zustandes, wie er gegebenermaßen einmal ist, und wenn es zu dieser denn doch irgend einmal kommen muß, so liegt selbst in jenem äußeren „Mehren der Sünde" doch wieder ein Segen, der den Unsegen weit überwiegt für Jeden, der sich durch den gesetzlichen Erfahrungselenchus von Gott nur erleuchten und beugen lassen will. In Beziehung auf jeden Solchen ist daher die endgültige Segensbedeutung und der gottgewollte Zweck des Gesetzes, das Bewahren und das Mehren, jedes seines Ortes, miteingeschlossen, die, daß *διὰ νόμου ἐπίγνωσις ἁμαρτίας* zu Wege gebracht wird (Röm. 3, 20; 7, 7. 8). Dies ist die Frucht, welche das Gesetz an der *ἐκλογή* bringt. Diese wird dadurch, mag der Einzelne im Uebrigen das Gesetz äußerlich mehr oder weniger gehalten haben, zum Glauben erzogen, indem so von der einen, negativen Seite zunächst zur *μετάνοια* der Weg gebahnt wird.

Freilich muß, wenn es wirklich zu einer wahren *μετάνοια* kommen soll (cf. § 53), zu gleicher Zeit ein anderer positiver Faktor mitwirken, die Verheißung, die Gnade. Denn nur Positives kann auch Positives wirken. Darum hat aber auch Gottes Liebesweisheit das Gesetz nicht in seiner ausschließlichen Negativität, ohne die Verheißung gegeben, sondern so, daß Beide auf das Innigste mit einander verwoben sind, und das Gift dadurch zum mitwirkenden Heilmittel wird. Wie in der Verheißungsökonomie das richtende und beugende Strafverhältniß nicht aufgehoben, sondern nur verhüllt war, weil sonst die Gnade statt Segen Unsegen würde gebracht haben, so ist es umgekehrt nun auch hier. Nicht nur ist, wie erwähnt, die Gesetzesökonomie eingeleitet von den größten Gnadenerweisungen, sondern auch fort und fort wird sie von solchen in reichem Maße begleitet. Was Paulus von den Heiden in niederem Sinne sagen kann, daß Gott sich in seiner Gnade an ihnen nicht unbezeugt gelassen habe, das gilt von Israel, auch nur auf den Gesammtverlauf seiner äußeren geschichtlichen Führung gesehen, in unendlich höherem Maße (Ps. 103, 1 ff.; 105, 1 2c. 1 Cor. 10, 1 2c.). Und dem entspricht vollkommen die innere Seite der Erziehung des Volkes durch Institution und Lehre. Zunächst ist schon dem Gesetze selbst in seinen Institutionen dieser Karakter deutlich aufgeprägt. Nicht nur ist es nach seinem engeren gebietenden und strafrechtlichen Theile, bei aller unnachsichtlichen Strenge gegen die offenbare Sünde und Uebertretung, doch überall durchdrungen von einem Geiste fürsorgendster Milde und schonendster Billigkeit, welche es vor allen anderen ähnlichen Gesetzgebungen so auszeichnet, sondern auf die nachdrücklichste Weise ist für alle jene nicht sowohl unmittelbar und im vollen Sinne ethischen, sondern durch den anderweitigen Organismus des positiven Gesetzes hervorgerufenen, sowie für alle mehr oder weniger unfreiwilligen Verschuldungen in eben diesem rituellen Theile des Gesetzes die gnädigste Heilsbereitschaft Gottes bezeugt durch das weitumfassende Opferinstitut. Es ist nur ein schwacher Typus auf die große jetzt schon unerkannt er-

wiesene und dereinst offenbar zu erweisende Gnade Gottes über den gesammten natürlichen Sündenstand überhaupt, aber eben in dieser typischen Bedeutung doch von hoher Wichtigkeit. Sodann aber kommt dazu die ganze, in der späteren prophetischen Zeit mächtig hervorbrechende weitere Entfaltung der alttestamentlichen Offenbarung, welche in gleichem Schritte mit der gemachten Erfahrung von dem Ungenügenden des bloß gesetzlichen Heilsweges in immer klarerer Lehre auf einen anderen, neuen hin, oder vielmehr auf den alten der Verheißung und der Gnade zurück weiset. (Jer. 31, 31 rc.) Eine neue vollendende Wiederherstellung dieses goldenen Zeitalters in der messianischen Zukunft wird hier in Aussicht gestellt, welche aber doch auch der durch die Gesetzesökonomie inzwischen hervorgehobenen juridischen und ethischen Forderung der göttlichen Heiligkeit ihr volles Recht soll widerfahren lassen (Jes. 53, 1 rc.).

Und dieser Morgenstrahl des künftigen Gnaden-Tages in aller Gestalt ist es zuletzt und eigentlich, an welchem schon in dieser Zeit der Voroffenbarung Gottes auch die Herzen der Menschen offenbar werden. (Hosea 11, 1 ff.) Daß die Masse dafür keinen Sinn hatte, und mit Verachtung solcher Gnade in entweder zuchtlosem oder selbstgerechtem Eigensinne dem bloßen Gesetze des Buchstabens gegenüber verharrte, das gibt dieselbe jener Verstockung anheim, in welcher sie dem Gerichte der Verwerfung zureift. Für Solche ist damit die gesammte Voroffenbarung, soviel an ihnen ist, verloren, und die einzige Hoffnung für sie vor Gott steht noch auf der künftigen letzten oder Voll-Offenbarung. Für die Ekloge dagegen ist ihr entgegengesetztes Verhalten zu diesen Gnadenzügen Gottes, wie schon im patriarchalischen Zeitalter, so nicht minder auch hier unter dem Gesetz, das eigentlich Entscheidende zum Heil. „Der Gerechte wird seines Glaubens leben" (Hab. 2, 4; Röm. 1, 17; Gal. 3, 11). Das Gesetz als solches kann ihnen nur zeigen, daß sie, so wie sie sind, nicht vermögen, sich nach ihm zu richten und fordert sie dadurch auf, sich an ihm zu richten, d. h. durch dasselbe beugen zu lassen. Daß sie dies aber thun können, ohne dadurch in verzweifelndem Verzagen nur weiter von Gott getrennt zu werden, und daß sie willig werden, es zu thun, statt sich wie Jene in Verstockung gegen Gott zu verhärten, das beruht darauf, das ihnen zugleich in allen jenen der Gesetzesökonomie untrennbar eingeflochtenen Elementen der Verheißungsgnade die Möglichkeit gezeigt wird, dennoch[1], auch als diese Sünder, mit diesem Gotte in Gemeinschaft treten und bleiben zu können. Von Beidem, der Beugung und der Erhebung, der Buße und dem Glauben, legt das alte Testament deutliches Zeugniß ab. Wie ganz anders als in der Patriarchenzeit tritt dieses Selbstgericht am Gesetze hervor bei einem Mose und David! (Ps. 90; 32; 51.) Wie verinnerlicht sich bei der Prophetie die Erkenntniß des Wesens der Sünde gegen die früheren Perioden! (Jes. 1, 1 rc.; 6, 5;

---

[1]) Das „Aber doch" des Glaubens.

Jer. 17, 9; Ez. 36, 26; Dan. 9.) Und dabei doch welche innige Gottesgemeinschaft dieser Männer — auch diese immer tiefer begründet, nicht mehr nur auf die rituellen Reinigungswege sich stützend, sondern in Erkenntniß von deren Aeußerlichkeit und nur vorbildlicher Bedeutung immer mehr auf das freie Erbarmen Gottes, welches der Glaube zuversichtlich ergreift (Jes. 43, 23 2c.; 49, 15 2c.; 54, 10; Jer. 30, 11. 17; 31, 3. 34).

Was dem Paulus erlaubt, einen David mit Abraham und beide mit den neutestamentlichen Gotteskindern in Parallele zu setzen (Röm. 4, 6. 7), ist wesentlich dieses zuversichtliche, sünderhaft gebeugte aber kindesvertrauliche sich Halten an Gott im Glauben, mit und trotz aller erkannten eigenen Verkehrtheit und Unvollkommenheit, kraft jener göttlichen Gnaden-Erweisungen und Verheißungen. Dadurch wird das Herz der alttestamentlichen Gläubigen zum bereiteten Gefäße für das dereinstige vollkommene Heil, welchem sie standhaft entgegenharren, und als Angeld desselben empfangen sie schon zu ihrer Zeit eine Gottesnähe oft außerordentlicher Art. Daß sie Solche sind, wie Die, welchen Jesus hernach die Anwartschaft auf die neutestamentliche Reichsgnade sofort zuspricht, das macht sie zu rechten Israeliten, an welchen die Voroffenbarung wirklich ihren Zweck erreicht hat (Matth. 5, 3 2c.; Joh. 1, 47; 7, 17).

Erfolge einigermaßen entsprechender Art werden wir nun mit Recht auch innerhalb der Heidenwelt erwarten dürfen, welche doch nicht ganz von Gott verlassen, sondern auf wesentlich gleichartige, nur viel weniger entwickelte Weise von ihm erzogen ist (Röm. 2, 14 2c. 26 2c.). Sie hat, wie ihre Verheißung und Verheißungszeiten, so auch ihr Gesetz und gesetzliche Perioden, wie die Schrift theils durch Thatsachen, theils auch durch Lehrzeugnisse deutlich ausspricht, wenngleich sie ihrer Stellung und Bestimmung gemäß nicht näher darauf eingeht (Matth. 15, 21 2c.; Luc. 4, 25 2c.; Acta 18, 10; Joh. 3, 17 2c.; 11, 52; cf. 8, 47; 18, 37). Das Proselytenthum wie der Samaritanismus bilden hier ein Mittelglied zwischen dem testamentischen und außertestamentischen religiösen Leben (Luc. 7, 4 2c.; Acta 8, 30 2c.; 10, 34 2c.; Luc. 10, 33; 17, 16; Joh. 4; Acta 8, 1 2c.), und ein ähnliches werden wir für die christliche Zeit in gewissen Kreisen und Strömungen des Islam anerkennen dürfen, wie namentlich in seiner religiösen und ascetischen Mystik, denn das Beste, was er hier besitzt, ist der heiligen Schrift entlehnt. Andererseits aber sind diese vermittelnden oder Uebergangsstandpunkte bekanntermaßen auch gerade um so feindseliger gegen die volle Wahrheit des Evangeliums (vgl. Matt. 23, 15), und das letztere findet oft mitten in dem noch unberührten Heidenthum viel mehr und leichtere Anknüpfung. Die christliche Mission aller Zeiten hat „in allerlei Volk" Solche gezeigt, die „nicht ferne waren vom Reiche Gottes", weil die verborgene Vorbereitungsschule des Geistes an ihnen Früchte, wie die oben bezeichneten, zu bringen angefangen hatte. Es gibt „Tugenden der Heiden", welche nicht bloße „glänzende Laster" sind, so sehr dies oft auch von solchen Thaten gelten muß, welche bei der Mit- und Nachwelt das lauteste

Lob davon getragen haben. Diese geben vor Menschen Lob, jene, die meist nur Gott der Allwissende und Herzenskündiger kennt, vielmehr vor Ihm (Röm. 4, 2; 2, 26—29), aber solche können dann auch wesentlich nichts Anderes sein als das, was den Männern des alten Testamentes von Gott „zur Gerechtigkeit gerechnet wurde“ (Röm. 4, 3), nämlich die Keimgestalt des einigen ἔργον, welches der Herr begehrt, ein Glaube des armen Herzens (Joh. 6, 29; Hebr. 11, 6. 31), je nach Maßgabe des empfangenen Gnadenlichtes, und das καύχημα πρὸς τὸν θεόν, welches solche ἔργα haben, besteht hier wie in Israel gerade darin, daß die, welche sie vollbringen, keinen selbsteigenen Ruhm darauf begründen, sondern, bewußter oder unbewußter, Gott die Ehre geben (1 Cor. 1, 31.)

So viel vermag die vorbereitende Offenbarung, zunächst die geschichtlich positive innerhalb des alttestamentlichen Gebietes, zu wirken und hat es an allen Denen gewirkt, die zur ἐκλογή, zu den „zerstreueten Kindern Gottes“ gehören, aber auch nicht mehr. Alle religiöse und sittliche Frucht der vorbereitenden Erziehung Gottes kann den Menschen niemals im vollen Sinne gerecht vor Gott machen, sondern nur „annehmbar“, um ihm das volle Heil in Christo zu offenbaren (l. c. Acta 10), weil sie ihn willig und fähig, empfänglich gemacht hat dasselbe seinerseits anzunehmen. Christus scheut sich zwar nicht, von einer „Würdigkeit“ dafür zu reden (Matth. 10, 11 ἄξιος; cf. V. 13 u. Luc. 10, 6 υἱὸς εἰρήνης), aber es versteht sich vom Standpunkte des neuen Testamentes von selbst, daß dies von irgend welcher selbsteigenen Würdigkeit nicht verstanden werden kann und darf, sondern nur Bezeichnung der gottgewirkten subjektiven Fähigkeit ist, in das Gnadenreich des Evangeliums einzugehen. Und dazu gehört dann vor Allem dies, daß auch objektiv durch Christi Heilswerk die Pforten dieses Gnadenreiches wirklich aufgethan werden, denn auf Grunde davon erst kann die erfüllende Predigt des Evangeliums die wirklich durchgreifende subjektive Erneuerung des Menschen bewirken, durch welche er ein Glied der vollendeten Heilsgemeine wird.

Sonach ist die andere Seite des Verhältnisses die, daß die gesammte Voroffenbarung, auch in Israel und in ihrer ausgereiftesten Gestalt, eine objektiv und subjektiv unvollständige bleibt, und daher in sich selbst nicht wahrhaft heilskräftig genannt werden kann.

Auf Seiten Gottes zuerst ist diese ganze vorbereitende Offenbarung, und gerade in ihrer ausgewickelteren, auf das Gesetz gegründeten Gestalt am meisten, eine in sich unabgeschlossene, ein dunkeler Schattenriß, auch Angesichts der gefördertsten Empfänger derselben, wie selbst eines Mose (Exod. 33, 20 xc.). Gott gibt im Gesetze einen Abriß seines Wesens in dessen Heiligkeit und Gerechtigkeit, aber die Heiligkeit ist noch einseitig, vorwiegend negativ, bestimmt, die Tiefe des göttlichen Wesens als der heiligen Liebe bleibt verhüllt, und weil die erbarmende, theilnehmende und mittheilende, Liebe sich noch nicht wahrhaft kundgegeben hat, muß auch der ganze Ernst der strafenden Gerechtigkeit noch einer künftigen Erweisung

aufgespart bleiben. Umgekehrt aber kann, eben weil der inneren und unerläßlichen Forderung der Heiligkeit als Gerechtigkeit noch nicht ihr Genüge gethan ist, die Liebe ihre Fülle noch nicht unverkürzt ausgießen. Beides bedingt sich gegenseitig und Gott kann auch diesen Bann nicht sofort gewaltsam durchbrechen, weil die Menschheit wie sie war, auch in Israel, weder für die volle Offenbarung des Zornes noch für diejenige der Gnade in sich selbst reif war. Es kommt hier die schlimme Kehrseite der großen Wahrheit, daß das Leben auf gesunder organischer Wechselwirkung beruht, auf dem ethisch-religiösen Gebiete eben so fühlbar und hemmend zu Tage, wie dies auf physischem in den Krankheitszuständen des leiblichen Organismus der Fall ist. Wie hier der rechte Arzt Derjenige ist, welcher zerstören kann, ohne die Lebenskraft zu schwächen und stärken, ohne die Krankheitsdisposition zu nähren, so gilt Aehnliches auch in den ethischen Verhältnissen. In den schweren Fällen aber ist eine entscheidende Krise, ein akuter Kampf des gesunden Lebens mit der eingetretenen Störung der Funktionen erforderlich zur Herstellung, und eine solche mußte auch hier zu seiner Zeit eintreten, als in dem Gottmenschen inmitten der Menschheit „das Leben mit dem Tode rang". Damals aber war die Zeit dazu noch nicht erfüllt.

Auf Seiten der Menschheit zweitens zeigt sich nämlich, als nothwendiger Reflex der unvollständigen Selbstoffenbarung Gottes, eine entsprechende Unvollkommenheit auch ihres subjektiven Verhältnisses zu Gott, selbst bei den rechten Israeliten ohne Falsch. Weder die Erkenntniß Gottes, noch die Selbsterkenntniß ist die vollkommene und Beides bedingt sich auch hier gegenseitig. Das nur gebrochene Licht der Gottesoffenbarung kann auch nur eine halbe Erkenntniß Gottes, seiner Gerechtigkeit, noch mehr seiner Gnade, am meisten des Einklanges beider in dem Grundbegriffe der heiligen Liebe verschaffen. Davon nun ist wieder die Folge eine nur mangelhafte Einsicht in das eigene Wesen und dessen Zustand. Die radikale Erkenntniß der eigenen Grundverdorbenheit kann weder durch die gesetzlichen Gerechtigkeitsmanifestationen noch durch die verheißungsmäßigen Gnadenerweisungen bewirkt werden, und sie darf auch vor der Hand noch nicht eintreten, weil der Blick in die ganze Tiefe dieses Abgrundes des Naturverderbens gerade das treueste Herz zur Verzweiflung statt zum Heil hätte führen müssen. In demselben Maße aber, als es an dieser ganzen Erkenntniß der gegebenen Trennung des Menschen von Gott durch die Sünde noch gebricht, muß es nothwendig auch an der ganzen Zuversicht zu der andrerseits — so viel an Gott ist — wesentlichen Unzerstörbarkeit des Einesseins des Menschen mit Gott, oder zu der Grundbestimmtheit Gottes als gnädiger Liebe gegen den gefallenen aber noch erlösungsfähigen Menschen fehlen. Denn diese Zuversicht kann erst aus der Glaubenserkenntniß wirklich erwachsen, daß Gott den vom Menschen ganz erkannten Trennungsstand auch ganz für denselben aufgehoben hat, weil der letztere, auch wenn er noch nicht klar in seiner ganzen Tiefe vom Menschen verstanden ist, gleichwohl im dunkelen

Gefühl des unversöhnten Herzens sich immer geltend macht und Zweifel erregt an der Gnade und Liebe Gottes.

So erklärt sich uns jene oft so auffallende Mischung von Selbstvertrauen, Berufung auf die eigene Reinigkeit, auf den geleisteten Gehorsam u. s. w. (z. B. Ps. 18, 21 2c.) und von verzagenden Aeußerungen gegenüber dem zürnenden, schrecklichen Gott (Jerem. 20, 14). Daher rührt namentlich jene widerspruchsvolle Weisheit, in welcher das alttestamentliche Denken seinen Ausgang findet, wie im Koheleth. Und bei Denen, welche, diesen Abweg vermeidend, das beste Theil erwählen, finden wir doch auch so oft nur eine in stumme Resignation gehüllte Unterwerfung des Elenden unter die Hand des Allmächtigen, zumal im Blick auf das jenseitige Dasein, eine Stimmung, welche nur zu Zeiten durchbrochen wird von einem verborgenen, aber dann oft mächtig aufleuchtenden Glaubensvertrauen des zerschlagenen Geistes auf das Erbarmen und die Treue des Bundesgottes (Ps. 73; 89, 39 2c.).

Es ist in der ganzen Gesetzesökonomie das Trennungsverhältniß halb enthüllt, aber auch halb noch verhüllt durch das im Gesetze selbst gegebene Palliativmittel der Werke, des äußeren sittlichen Gehorsams und namentlich der rituellen Uebungen; ein Heilsweg, den auch die Prophetie wohl in seiner Unvollkommenheit zeigen kann, aber doch nicht mit göttlicher Zuversicht ganz abrogiren darf, so lang sie noch nicht auf einen von Gott selbst durch Recht bereits begründeten neuen hinweisen kann, welcher den alten in Wahrheit, objektiv und subjektiv, entbehrlich macht und aufhebt. Mit viel mehr Recht als die Heidenwelt kann Israel sich seiner Offenbarung der „Gnade und Wahrheit" Gottes rühmen (Ps. 117, 1. 2.), aber nichtsdestoweniger bleibt das neutestamentliche Wort in voller Kraft, daß „das Gesetz durch Mosen gegeben, die — absolute — Gnade und Wahrheit aber erst durch Jesum Christum geworden ist" (Joh. 1, 17.). Und es gilt dies namentlich eben gegenüber der Gesetzesoffenbarung im engeren Sinne, welcher Paulus allenthalben nur den Karakter der σκιά, des Mittels und zwar des negativen, des Nebenein- und Nachgekommenen, eben darum aber auch Vorübergehenden lassen will (Gal. 3, 19; Röm. 5, 20.), während er positiv vielmehr an die patriarchalische und prophetische Verheißung das neue Heil anknüpft.

Was war also nach all' diesen vorbereitenden Heilsanstalten erforderlich, um der Welt, Juden und Heiden gleichermaßen, das volle, wahrhaftige Heil zu geben? Diese Frage beantwortet sich nach der gegebenen Erörterung dahin: Es bedurfte einer objektiv thatsächlichen Aufhebung des obwaltenden Trennungsverhältnisses durch Gott selbst, damit daraus auch die subjektive auf Seiten des Menschen hervorgehen könne. Dies Letztere bildet den Gegenstand unserer Betrachtung in der folgenden zweiten Abtheilung, die von der Aneignung des Heiles handelt. Das Erstere macht den Inhalt des zweiten Hauptstücks dieser ersten Abtheilung aus, die Hinausführung des ewigen Heils-

rathschlusses in der Fülle der Zeit durch Christum. Was dieser zu dem Zweck sein und wirken mußte, können wir uns nach dem Bisherigen schon klar aussprechen. Die geforderte objektive Aufhebung des Trennungsverhältnisses mußte in erster Linie eine juridische, in zweiter eine dynamische sein, um sowohl den Fluch als die Fesseln der Sünde für die Menschheit zu brechen. Sie mußte danach bestehen erstens in einer absoluten Offenbarung oder Vollziehung des Trennungsverhältnisses vermittelst einer vollständigen Erweisung des Zornes Gottes wider die Weltsünde, oder in einer vollständigen ethischen Selbstzurückziehung Gottes von der Sünderwelt, und von Seiten der letzteren in der Darbringung einer vollständigen Sühne, oder einer vollständigen freien Unterwerfung unter jene Zorneserweisung, damit der Sünde so ihr Recht würde und die göttliche Heiligkeit ihr gegenüber zur Kraft käme, also die volle principielle Wahrheit beider in ihrem Wesen und objektiven Verhältniß zu einander an's Licht träte; zweitens auf Grunde davon konnte und mußte dann eine entsprechende absolute Selbstmittheilung Gottes und seines ewigen Lebens an die im Sündentode von ihm entfremdete, nun aber des Fluches ledige Menschheit eintreten, durch welche diese wirklich und wirksam wieder in die Lebensgemeinschaft mit Gott eingesetzt und so die volle Wahrheit des ursprünglichen und grundwesentlich noch nicht aufgehobenen ideal-realen Verhältnisses zwischen Gott und der Menschheit ebenfalls zu Klarheit und Kraft gebracht würde. Mit einem Wort, eine Versöhnung durch die absolute Gnade Gottes auf Grunde der Sühne des absoluten Zornes mußte geschehen, damit durch beide, Sühne und Versöhnung, nun die ganze volle Wahrheit Gottes als der heiligen Liebe im Verhältniß zur sündigen Welt, nach der negativen und positiven Seite, zum Ausdruck käme.

Nun war aber die Menschheit als sündige nicht nur gänzlich außer Stande, diese Sühne selbst darzubringen, sondern sie würde durch jene absolute Vollziehung des Zornesverhältnisses von Seiten Gottes, wenn diese an ihr selbst geschehen wäre, ethisch vernichtet und damit das Objekt jeder versöhnenden Gnadenmittheilung vorweg aufgehoben worden sein. Denn das Geschöpf hat als solches, wie sein Dasein nur kraft des metaphysischen Zusammenhanges mit seinem Schöpfer, so auch sein ethisches Wesen und Bestehen nur kraft der irgendwie noch fortdauernden ethischen Selbstbeziehung Gottes auf und Selbstmittheilung an dasselbe. Daher galt es, ein anderes Objekt der Zorneserweisung und Subjekt der Sühndarbringung zu schaffen, welches auf der einen Seite so mit der ganzen Menschheit Eines war, daß es dieselbe leidend und thätig wahrhaft und vollgültig repräsentirte, auf der anderen Seite aber so Eines mit Gott, daß es auch die ganze Wucht des Verlassenseins von ihm ertragen konnte, ohne ihn zu verlassen und so selbst zu verderben.

Zu allererst mußte mithin doch wieder die Gnade der göttlichen Liebe ins Mittel treten und einen solchen Mittler, als Versühner und Versöhner, schaffen. Auch hier auf dem centralen Gebiet der erfüllenden Offenbarung mußte, nach dem von uns nachgewiesenen allgemeinen Gesetze, der entscheidende Anfang wieder in einem verheißungsmäßigen Entgegenkommen Gottes bestehen, und diese Plerosis der vorbereitenden Verheißungselemente mußte erst die Möglichkeit schaffen für die Plerosis der vorbereitenden Gesetzesoffenbarung auf Golgatha und damit für die neuschöpferische Erfüllungsgnade selbst in der pfingstlichen Stiftung des neuen Bundesreiches durch den Geist des Lebens und der Gnade. Mit anderen Worten, die absolute Selbstmittheilung Gottes an die Menschheit mußte zuerst an Einem Punkte für die übrige Menschheit verheißungsmäßig, aber im Unterschied von allen alttestamentlichen Verheißungsvorbildern nun in sich selbst vollständig und real gegenwärtig vollzogen werden, um von diesem Punkte aus auf dem bezeichneten Wege dann der Gesammtheit des Geschlechtes zugänglich zu werden. Mit anderen Worten: Gott mußte Mensch werden, damit der Gottmensch nun den ganzen Tod auf sich nehmen könne, um ihn dadurch aufzuheben — *αἴρειν* im doppelten Sinne = ferendo auferre — und so zum Träger und Spender der ewigen Lebensgemeinschaft mit Gott für die gefallene Menschheit zu werden.

Einen solchen Erlöser hatte die alttestamentliche Prophetie stückwerklich geschaut und verheißen, bald nach seinem menschlich-zeitlichen Ursprunge als Sohn Abrahams und Davids, bald nach dem göttlich-ewigen, als Engel des Bundes und Jehovah. Aber seine Gestalt blieb dem Glauben der Frommen so sehr, als der nachkanonischen jüdischen Theologie doch ein Räthsel, bis er selbst es lösete, indem er kam, Gott als Mensch, um die Welt selbst mit sich zu versöhnen, zu sühnen und zu sohnen — zu einigen. Nur so konnte jedes Auseinander und Gegenüber im Verhältniß des Schöpfers und Geschöpfes, d. h. der Tod und die Lüge, abgethan und das Sein des Menschen in Gott, d. h. das Leben und die Wahrheit, wieder hergestellt werden durch die Gnade der heiligen Liebe. Diese einzigartige, so vollkommen außerordentliche und doch wiederum in dem Wesen Gottes, wie in dem Wesen und Zustande der Menschheit ebenso vollkommen ordnungsgemäß, heilig, begründete Gottesthat allein, die That der absoluten persönlichen Geistesliebe, das große Centralwunder des ethischen Lebensreiches, war im Stande, den in demselben vorhandenen tiefen Riß zu heilen und seine Entwickelung dem in der Ewigkeit geordneten Ziele wieder zuzuführen.

Zweites Hauptstück.

Die Vollführung des Heilsrathes durch Christum im neuen Bund.

Erstes Lehrstück.

Die Person des Gottmenschen.

§ 41.

Die wahre Gottheit und wahre Menschheit Jesu Christi nach der Schrift.

Der Gottes- und Menschen-Sohn, der Gottmensch allein, welcher die Versöhnung zwischen beiden Theilen in sich selbst schon ist, vermag die Sühne zu vollziehen, kraft deren er dann der sündigen Menschheit die Versöhnung zueignen kann. Derselbe ist erschienen durch die Vermählung der göttlichen Liebesherrlichkeit im Sohne mit der tiefsten menschlichen Niedrigkeit, ausgenommen die Sünde, auf dem Wege übernatürlicher Zeugung und Kraftbeweisung, aber in der Gestalt menschlicher Beschränkung und zeitlicher Entwickelung.

Daß der Mensch Jesus von Nazaret zugleich wesentlich wahrer Gott — θεός — sei, das ist es, was Johannes, obwohl er dem Doketismus gegenüber eben auch die wahre Menschheit nachdrücklich betont und lebendig schildert (1 Joh. 4, 2. 3.; Ev. Joh. 4. 11 u. ö.), doch dem herrschenden Gesammtton und ausgesprochenen Zweck seines Evangeliums sowohl, als mehreren Stellen des ersten Briefes zufolge (Ev. Joh. 20, 31.; 1 Joh. 2, 22. 23.; 5, 5.) als die Grundlage aller Heilswahrheit und den entscheidenden Artikel des evangelischen Heilsglaubens bezeichnet. Wir haben den umfassenderen Schriftbeweis für diese Wahrheit bereits bei der Lehre von Gott dem Sohne vorausgenommen und können uns hier darauf zurückbeziehen. Ebenso haben wir am Schluß des letzten Paragraphen uns die Nothwendigkeit des Eintretens gerade dieser Person, eines Gottmenschen, klar zu machen gesucht. Es liegt uns nun ob, zunächst die Art und Weise dieses Eintretens näher zu bestimmen.

Dasselbe ist auf göttlich organische Weise begründet und vorbereitet. Die wesentliche Begründung liegt in dem eigenthümlich nahen und unmittelbaren Verhältniß des die Welt schaffenden und tragenden λόγος θεὸς zu ihr und zur Menschheit zunächst, auf welches wir schon früher verwiesen haben und nachher noch näher zurückkommen werden. Dem entsprechend ist auch die geschichtliche Vorbereitung des Eintritts desselben als Menschen in die Menschenwelt in ihrer vollen Tiefe und Lebendigkeit zu verstehen. Wenn wir sagten, sie sei „auf Christum hin" geschehen, so gilt diese Formel in Bezug auf die geschichtliche Erscheinung Christi als Gottmenschen zur bestimmten Zeit, nichtsdestoweniger aber entwickelte sich die Voroffenbarung fortwährend bereits durch ihn, in ihm, als dem wesentlichen und stetigen Offenbarungsvermittler zwischen dem unsichtbaren Gott und der Menschheit. Er, der Logos, war namentlich der specielle Gründer und Träger der alttestamentlichen Bundesgemeinschaft, jener „Engel des Herrn, — des Bundes", der „Herr" selbst, den man glaubte, hie und da als erscheinenden sahe und auf die Zukunft erhoffte, als den, „der da kommen sollte" (Mal. 3, 1; 1 Cor. 10, 4; Joh. 12, 41.). Er selbst hat sich mit vollkommener Freiheit und bewußter Absicht sein auserwähltes Volk auf sich hin erzogen, indem er aus dem Stande seiner Gottesherrlichkeit heraus schon immer in die Gemeinschaft der sündigen Welt sich herabließ und sie zu sich zog. Aber es war dies theils nur ein ganz vorübergehendes Herbergen auf Erden in geschöpflicher Gestalt, auch wo es am meisten ein menschlich vertrauliches Eingehen war, wie, dem Karakter dieser Offenbarungsperiode gemäß, bei Abraham (Gen. 17), eine Art von Typus auf jene Zeit der „vierzig Tage"; theils und vorwiegend, dem Karakter des gesetzlichen Verhältnisses entsprechend, war es nur eine sehr unvollkommene Weise der Selbstmittheilung, wie in den Wettern des Sinai, deren Schrecken erst viel später in der Erscheinung des Herrn an Elias auf dem Horeb durch jenes sanfte Säuseln nach ähnlichen Gewaltäußerungen wieder zurückgedrängt und mit den freundlichen Offenbarungen der Väterzeit vermittelt wurden.

Die Ansicht, daß der Logos als Substrat dieser alttestamentlichen Offenbarungswirksamkeit die Natur eines Engels förmlich und bleibend angenommen habe, wird doch durch die Bezeichnung desselben als Engel des Herrn oder des Bundes noch nicht sofort bewiesen, und das neue Testament steht ihr entgegen. Denn während in den Selbstzeugnissen Christi und den Lehrschriften der Hauptapostel nicht die geringste Andeutung eines solchen Uebergangsverhältnisses vorhanden ist, leugnet der Hebräerbrief dasselbe sogar bestimmt (Hebr. 2, 16). Und auch von Seiten des Denkens, sobald es nicht den schriftmäßigen Grundbegriff der Persönlichkeit, wie auch die Engel sie haben, mit dem nebelhaften der „Potenz" vertauschen will (den Schelling auch an diesem Punkte hat geltend machen wollen) wird sich nicht für diese Ansicht argumentiren lassen. Allerdings ist es unvermeidlich und gehört zum wesentlichen Inhalte der behaupteten allseitig und uranfänglich vermittelnden Stellung des Logos zur Welt, daß man irgend welche Modification wie in der Wirkungsweise,

so auch in der ganzen Seinsweise der zweiten Hypostase schon mit der Weltschöpfung eingetreten denkt. Das was 1 Cor. 15, 27. 28. von Paulus über den letzten Ausgang dieses ganzen soteriologischen Aeons zunächst zwar eben unter soteriologischem, aber doch wohl kaum ausschließlich unter diesem Gesichtspunkte gesagt ist, dürfte wohl auch vor jeder Störung durch die Sünde schon am ersten Anfang der Weltsetzung ein entsprechendes Gegenbild gehabt haben, und möglich wäre es, daß der Apostel durch den Ausdruck ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων in Phil. 2 ein solches Verhältniß hätte bezeichnen wollen. Aber schwerlich dürfte unsere kühnste Speculation zu bestimmen im Stande sein, worin ein solches relatives Ausgehen des Logos aus der ursprünglichen rein innergöttlichen Seinsweise und das entsprechende Eingehen in die nähere Bezogenheit auf das endliche Sein und Leben eigentlich bestanden habe. Jedenfalls ist der paulinische Ausdruck in Phil. 2 oder Col. 1 so wenig als der johanneische im Prolog von der Art, daß das über die Wirksamkeit des λόγος ἄσαρκος übereinstimmend Ausgesagte sich mit der beschränkten Form eines engelhaften, d. h. eben schon geschöpflichen Seins und Lebens reimen könnte. Für uns ist es daher nach der Schrift jedenfalls im Wesentlichen der ursprüngliche Stand göttlicher Herrlichkeit, aus welchem wir uns die Menschwerdung des Logos vollzogen zu denken haben. In der That würde auch ein solches Engelthum nur ein störendes Mittelglied zwischen die Gottheit und Menschheit in Christi Person einschieben, und die Idee des Gottmenschen weniger aufhellen als trüben.

Bleiben wir nun bei der Thatsache der Menschwerdung des Sohnes Gottes und seines gottmenschlichen Wesens stehen, wie die Schrift sie uns mit all' ihrem tiefen Geheimniß doch klar und bestimmt vor Augen stellt, so können wir zuerst nicht anders, als im Interesse des göttlichen Wesens behaupten, daß der Menschwerdende die ganze Fülle desselben jedenfalls nach seiner unveräußerlichen innersten ethischen Bestimmtheit, sein ganzes Herz, d. h. die Fülle seiner heiligen Liebe auf die Erde mitgebracht habe. Er mußte dies, denn er kann davon überhaupt nicht lassen, weil er sich selbst sonst aufheben würde, und er sollte und wollte es, denn dies höchste Gut der gefallenen Menschheit nach ihrem Maße mitzutheilen, darin bestand ja eben der Zweck seines Herabkommens vom Himmel überhaupt. Freilich ist der Ausdruck „Mitbringen" in gewissem Sinne hier nicht zutreffend, denn wenn wir, wie nachher gleich zu betonen sein wird, mit dem Begriff der Menschwerdung, der κένωσις des Apostels Paulus, wirklich Ernst machen wollen und müssen, so dürfen wir uns nicht verhehlen, daß im Embryo und kleinen Kinde auch diese ethische Wesensbestimmtheit für eine Zeit aus der persönlichen Aktualität heraustreten und zur Potenz werden mußte. Aber dieselbe entwickelte sich aus dieser Potenzialität hernach mit innerer Nothwendigkeit zu der, nunmehr nur eben gottmenschlichen, Aktualität, welche ihr ihrem Wesen nach zukommt. Manche wollen freilich auch heutzutage, wie neuerlich wieder Dorner, von dieser gesammten Depotenzirung in so vollem Sinne nichts wissen. Darauf kommen wir später zurück. Aber auch Andere, welche

sich sonst zu dieser Schriftwahrheit unumwunden bekennen, nennen gerade eine solche behauptete Nothwendigkeit heiliger Liebesentwickelung allzu naturhaft, und finden darin nicht den reinen Begriff des menschlichen Ethos. Allein wenn von derselben Seite doch andererseits eine eigentliche „Verwandelung“ des Logos in einen reinen Menschen mit Recht geleugnet wird, dürfte zu fragen sein, ob denn ein Drittes wirklich mit der erforderlichen Klarheit und Sicherheit gedacht werden könne?

Und eine zweite Frage ist die, ob ein Standpunkt, welcher die thatsächliche Möglichkeit des Sündigens für den Erlöser fordern zu müssen glaubt, nicht damit, so sehr der äußere Anschein für eine solche Behauptung spricht, theils von dem vollen Inhalte der Schrift sich entfernt, theils den reinen Begriff des Gottmenschen doch unversehens in den des Menschgottes, des gotterfüllten Menschen, sich verwandeln läßt? Wir werden auch darauf später näher zurückgeführt werden. Einstweilen sagen wir hier, so wenig der Ausdruck als solcher auch in der That genügen mag, doch mit Zuversicht: All' seine heilige Liebesherrlichkeit in der Demuth des Sohnesgehorsams unter den Vater und in der freien Herrschergnade über sein armes gefallenes Geschöpf, diese ihm hypostatisch ureigene ethische Herrlichkeit des Sohnes Gottes als Beugung und des Sohnes Gottes als Herablassung der Liebe, diesen Kern und Stern seines Wesens hat „der Herr vom Himmel“ (1 Cor. 15, 47) mitgebracht in das Fleisch. Dies war im tiefsten Sinne die aus seiner ganzen Erscheinung in Wort und Werk so wundersam hervorleuchtende Doxa, von der Johannes zeugt (Joh. 1, 14) und von der alle Die, welche sie im Geiste und Glauben geschaut hatten, in der Lebensgemeinschaft mit ihm und durch seine Lebensmittheilung auch selbst einen Abglanz empfingen (Joh. 17, 22).

Die heilige Ordnung dieser Mittheilung würde aber von vornherein zerstört worden sein, wenn der Gottessohn auch die Fülle seiner Herrlichkeit nach der äußeren, metaphysischen Seite, seine absolute Geistesherrlichkeit, in das irdische Dasein mitgebracht hätte, so daß wir dem λόγος ἔνσαρκος die gleiche göttliche Ewigkeit, d. h. hier Ueberzeitlichkeit als völlige Freiheit von den Schranken der Zeit, und Allgegenwart, Allmacht, Allwissenheit zuschreiben müßten, wie dem λ. ἄσαρκος. Ein solcher Erlöser wäre nach der anderen Seite hin nicht wahrhaft Gottmensch, ein Gott in Menschengestalt, aber eben nicht Mensch in dem specifischen Sinne, in welchem er es sein mußte, um die Menschheit nicht bloß als ihr göttlicher Träger — das ist er als Logos — sondern auch als ihr Mitglied, als ihr irdisches Haupt und geschichtlicher Repräsentant in seiner Versöhnerthätigkeit vollgültig vertreten zu können. Ebensowenig wäre durch einen solchen Heros je ein gefallenes Menschenherz wahrhaft für Gott gewonnen, zur subjektiven Aneignung der Versöhnung frei bewogen worden. Gerade deshalb hätte der Satan Jesum, so es möglich gewesen wäre, so gern zu diesem Wege einer unheiligen Herrlichkeitsentfaltung verführt! Vielmehr ist der Weg der wahren d. h. selbsthingebenden heiligen Liebe dieser, erst vollständig theilzunehmen, um dann vollständig

mittheilen zu können, durch tiefste Herablassung und Selbstentäußerung zu gewinnen und zu erheben, d. h. hier nur durch das Kreuz die Krone zu erringen für sich und für die Anderen. Das Weltelend der Sünde und den Zweck der Welterlösung einmal vorausgesetzt, müssen wir sonach mit der Schrift den Erlöser uns als den König im Trauerhause denken, welcher sein Königs*gewand* äußerer Herrlichkeit ganz abgelegt hat, um in die Knechtsgestalt dienender und rettender Liebe einzugehen (Hebr. 2, 14; Phil. 2, 7; 2 Cor. 8, 9). Aus dem ethischen Centrum seines Wesens konnte der Gottessohn nicht heraustreten und durfte es nicht, sollte er anders wirklich die Menschheit zu demselben wieder zurückführen. Die metaphysisch-peripherische Offenbarungsform desselben konnte er wandeln und mußte dies zu demselben Zwecke mit derselben Nothwendigkeit thun. Er mußte den Heilsschatz seiner göttlichen Liebe im irdischen menschlichen Gefäße, in wahrer, eben darum zwar sündenfreier, aber zugleich auch der dermaligen Wirklichkeit des menschlichen Zustandes nach der Seite der Schwachheit und Leidentlichkeit entsprechender Menschlichkeit tragen.

Dieser Forderung wird zunächst dadurch entsprochen, daß er nicht irgend einmal als erwachsener Mann aus dem Dunkel hervorgetreten ist, — wie dort bei Abraham, wo die vorhandene Sünde für den Augenblick ignorirt war, — sondern in aller Armuth der Sinnlichkeit und Endlichkeit wie ein anderes Menschenkind *geboren von einem Weibe* (Luc. 2; Matth. 1; Gal. 4, 4). Auf dieser menschlichen Geburt in das Erdenleben ruht sodann seine entsprechende irdisch-zeitliche *Entwickelung*, vermöge welcher er dem Gesetze des Werdens, der allmählichen physischen sowohl als psychischen und pneumatischen Ausbildung unterworfen ist, welche ein unveräußerliches Merkmal des geschöpflich-menschlichen Wesens ausmacht. Selbst bei den ersten Menschen mußten wir, obwohl sie nicht als schwache Neugeborne ins Dasein traten und treten konnten, dennoch in psychischer und pneumatischer Hinsicht eine solche Entwickelung behaupten und fanden dieselbe in der Schrift auf das Unzweideutigste bezeugt. Der Erlöser ist so auch im allgemein menschlichen, metaphysischen Sinne „unter dem Gesetze geboren", um als anderer Adam die adamitische Menschheit zu erlösen, wie er zu demselben Zwecke weiterhin unter dem ethischen und nationalen Gesetze des alten Bundes stehen mußte. Zwar ist die Ordnung leiblicher Geburt und zeitlicher Entwickelung nicht erst Folge der Sünde, wie wir dies von dem νόμος in seiner empirischen Gestalt allerdings sagen mußten, aber theils blieb der Heiland, als der Heilige und als Sohn, von dem eigentlichen Stachel dieses gesetzlichen Knechtsverhältnisses ja eben völlig unberührt, und anderntheils hing sich wiederum an die *Gestalt*, welche jene an sich gottgeordneten Naturverhältnisse unter den gegebenen Umständen annehmen mußten, doch auch für ihn so manche Hemmung und Störung von Außen, welche er, wie das ganze übrige leidentliche σχῆμα der jetzigen Menschheit als Folge der Sünde, mit empfinden mußte. Und was insonderheit die physische Zeugung und Geburt betrifft, so wissen wir, daß, so rein dieser Vorgang an sich ist und sein kann, doch an ihm auf eigenthümliche und ganz be-

sondere Weise die Sünde bei der einmal gefallenen Menschheit Anlaß und Anknüpfung findet, in jener kreatürlichen Lust an der Kreatur — παρὰ τὸν κτίσαντα, Röm. 1, 25, — welche den innersten Kern der sündlich-sinnlichen Reizung bildet, von der dies Gebiet so umfangen ist. Von hier aus begreifen wir dann leicht, warum bei all' seinem sonstigen ganzen Eingehen in diese irdisch-menschlichen Nothwendigkeiten, doch gerade an diesem Punkt die Entstehung des Gottmenschen eine andere sein mußte und war, als die der gewöhnlichen Menschen. Nächst der wesentlichen und persönlichen Präexistenz des Logos vor seiner Menschwerdung, welche nach der metaphysischen Seite hin die gleiche Forderung stellt, ist es unter dem ethischen Gesichtspunkte dieses Verhältniß, worauf die übernatürliche Erzeugung Jesu nothwendig beruht, welche die Evangelien bezeugen (Matth 1; Luc. 1, 2).

Es ist zwar richtig, daß in der apostolischen Lehre dieser Punkt nicht direkt hervortritt, aber er wird vorausgesetzt und angedeutet, indem Jesus wohl als Gottes Sohn und Mariens Sohn, nirgends aber als Josefs Sohn bezeichnet wird. Lehrten die Apostel dies, so würden wir zugeben können, daß es für die göttliche Allmacht möglich gewesen sein müsse, auch bei ganz gewöhnlichem Hergang der Zeugung die Sünde fern zu halten von dem Erzeugten, aber da sie es nicht thun, muß uns das Zeugniß der Evangelien um so mehr feststehen. Und noch ganz abgesehen von dem berührten metaphysischen Moment, muß doch anerkannt werden, daß dieser außerordentliche Weg für diese zunächst in ethischer Hinsicht so ganz außerordentliche Thatsache — den sündlosen Menschen — jedenfalls der um Vieles angemessenere ist. Das physische Wunder, welches derselbe involvirt, verschwindet dabei gänzlich gegen das Gesammtwunder der Menschwerdung Gottes überhaupt und ist nicht größer, als so manches hernach von dem Gottmenschen an Anderen verrichtete, oder das seiner eigenen Auferstehung. Mit Unrecht aber begründet Schleiermacher, der zwar nicht gerade mit dem Rationalismus die übernatürliche Erzeugung überhaupt, aber doch diese biblische Form derselben beseitigen will, diese Leugnung besonders auch darauf, daß sie in dieser Gestalt doch nicht genüge, weil der Einfluß der Mutter ja nicht aufgehoben sei. Allerdings sagt uns die Schrift darüber nichts Näheres, aber der oben berührte Punkt, in Betreff des gegenseitigen Verhältnisses der Geschlechter bei der Zeugung, ist doch in dieser Beziehung von hoher Bedeutung, und wird von der rationalistischen Anschauung zu wenig gewürdigt. Das Eigenthümliche des Vorgangs ist, wie Nitzsch [1]) sich ausdrückt, nicht quantitativ, sondern qualitativ zu verstehen. Nach der anderen Seite aber geht wiederum die römisch-katholische Lehre zu weit, wenn sie — wie nun seit 1854 ganz ausdrücklich — auch schon in Bezug auf Maria vom ersten Augenblicke ihres Empfangenwerdens an eine übernatürliche Bewachung vor aller Befleckung durch erbliche und eigene Sünde behauptet. Denn theils hat diese Lehre in der Schrift nicht nur nicht den

---

[1]) System, § 130, Anmerkung.

mindesten Halt, sondern deren Zeugniß vielmehr gegen sich (vgl. Mark. 3, 21. 31. ff.), theils ist sie dogmatisch unmöglich, weil sie bei der menschlichen Mutter des Gottmenschen ein Wunder setzt, welches da größer ist, als bei der Geburt des letzteren und obendrein Jene zu einem zweiten oder vielmehr früheren Christus macht: zu einer Person, welche eben dadurch von der organisch-geschichtlichen Gemeinschaft der Menschheit ausgeschlossen wird, daß für sie die heilige Person und Wirksamkeit des wahren Christus keine ethische Nothwendigkeit und Bedeutung hat. Wir haben uns in Betreff des Verhältnisses der Unsündlichkeit des Sohnes zur Sündigkeit der Mutter mit bescheidener Beschränkung auf das, was die heilige Schrift über diesen ganzen Vorgang lehrt, umsomehr zu beruhigen und dasselbe der göttlichen Vorsehung anheimzustellen, weil wir die näheren Bestimmungen des parallelen Verhältnisses bei der gewöhnlichen Menschenerzeugung ebenfalls nicht mit Sicherheit und Klarheit zu erkennen im Stande sind.

Dagegen muß unsere Betrachtung nun noch näher eingehen auf die für den Glauben hier entscheidende Grundfrage nach der Möglichkeit einer solchen Menschwerdung Gottes überhaupt, wie die Schrift sie lehrt, und wie unsere bisherigen Untersuchungen sie uns bereits in ihrer Nothwendigkeit für die Heilsbegründung gezeigt haben. Wir könnten uns auch hier — sofern ein für allemal diese Möglichkeit überhaupt nur im Zusammenhang der gläubigen Denkweise erkannt und anerkannt werden kann — ganz kurz nur auf Das zurückbeziehen, was wir in der Lehre von Gott, als dem Dreieinigen und insonderheit vom Sohne einerseits und in der Lehre vom Menschen, als dem Bilde Gottes und zunächst eben des Sohnes Gottes, andererseits bereits festgestellt haben. In dieser ursprünglichen Wesensanalogie zwischen dem Sohne und den Kindern Gottes oder der ursprünglichen theanthropologischen Grundidee der Schrift ist der allgemeine Begriff einer Menschwerdung Gottes gegeben. Wir kommen darauf auch weiter unten noch zurück.

Aber die Frage tritt hier, nachdem wir die Art und Weise des Vorganges nach der Schrift näher betrachtet haben, aufs Neue und verstärkt an uns heran. Wir können uns nicht verhehlen, daß gerade diese menschliche Geburt und Entwickelung Christi es unserer Vorstellung besonders schwer macht, die ewige Gottheit und zwar in der persönlichen Präexistenz, welche die Schrift doch ebenso unzweideutig lehrt (Joh. 8, 58; 17, 5. 24.), als der dogmatische Zusammenhang sie fordert, zu gleicher Zeit festzuhalten. Gerade das menschliche Werden aus bewußtlosem Anfang zur selbstbewußten Vollendung der Persönlichkeit, der Gottmensch als Embryo, *τὸ ἅγιον* im Mutterleibe (Luc. 1, 36), — das ist der für uns so dunkele und tiefgeheimnißvolle Punkt [1]) und wird

---

[1]) Vergl. Schmieder, das hohepriesterliche Gebet, S. 36. Und dagegen Beischlag in den Studien u. Kritiken 1860, 3; der u. a. S. 455 sagt: „wer aus einem in jedem Sinne fertigen (d. h. nämlich wirklich persönlichen) Sein einen Uebergang ins Unfertige und ins Werden sucht, der hat sich einfach das Un-

diese Eigenschaft auch in Beziehung auf das Quomodo immer behalten. Die Annahme einer gleichen Präexistenz aller Menschenseelen würde uns, abgesehen von ihrer Willkürlichkeit gegenüber der Schrift, wenig helfen, da wir von einer solchen jedenfalls gar kein Bewußtsein haben, während Jesus sich der seinigen sehr klar und bestimmt bewußt ist. Die Analogie des Versinkens in den Schlaf bei uns Menschen ist ebenfalls eine sehr ungenügende, da selbst im Traumleben das Subjekt in seiner ganzen Vorstellung von sich selbst sich getreu bleibt. Man könnte sie — eben als bloße niedere Analogie — nur insofern hier geltend machen, als ja allerdings der vollkommen gesunde Schlaf, zumal in seinen ersten Stadien auch vom Traumbewußtsein gänzlich verlassen zu sein scheint, bis sich ein solches nach und nach wieder einfindet. Indeß ist damit immer nicht viel gewonnen.

Entscheidender ist, daß vom Standpunkte des Denkens mit Grunde folgendes gesagt werden kann: Wie wir, weil Gott als das Ursein sein Dasein und Wesen nicht von einem Anderen haben kann, sagen, er habe es von sich selbst, so wenig wir dies irgend zu begreifen im Stande sind, ebenso müssen wir für den nun einmal Seienden durchaus festhalten, daß dies sein Dasein und Sosein auch fort und fort Akt der Freiheit ist. Das Geschöpf hat sein Dasein von einem Anderen und darum ist auch sein Sosein nur in sehr beschränktem Maße von seiner Freiheit abhängig. Nicht so der Schöpfer. Die Idee Gottes fordert vielmehr, daß er, wollte er es und könnte er es wollen, sein Dasein überhaupt aufheben könnte, wie viel mehr also muß es in seiner freien Selbstbestimmung stehen, sein Sosein, zumal nur in äußerer metaphysischer Beziehung, nur vorübergehend und nur in der einen Hypostase aufzuheben! Das ist ja eben die Unvollkommenheit und das Unglück der irdischen Könige, daß ihr Königspurpur ihnen zur lästigen Fessel wird, dem himmlischen König aber darf sein „Königsgewand" kein Hemmniß werden, wenn sein Kindes- und Königs-Herz ihn treibt, dasselbe abzulegen, um seine verlorenen Brüder und Knechte dem Vater wieder zu gewinnen. Was Jesus als Mensch Gewordener, aber, wie das „Wiedernehmen" zeigt, doch über die Schranken der gewöhnlichen Menschennatur hinausgreifend, sagt (Joh. 10, 18), daß er Macht habe, sein (irdisches) Leben zu lassen und wieder zu nehmen, muß ja ohne allen Zweifel in noch viel umfassenderem Sinne von ihm im Zustande der himmlischen Prä-

---

denkbare zu denken gesetzt". Das ist noch immer — oder wieder! — derselbe Standpunkt, auf dem wir Lücke finden, wenn er zu Joh. 8, 58 sagt, die persönliche Präexistenz Christi werde da deutlich von ihm ausgesagt, und der gewissenhafte Exeget müsse das anerkennen, aber die Dogmatik habe dann erst zu bestimmen, ob dies möglich und denkbar sei. Wann wird die neuere gläubige Theologie diesen Sauerteig des Rationalismus, der ihrem tieferen Geiste widerstreitet und ihr darum so übel ansteht, einmal mit Entschiedenheit abthun? — Desto mehr freuen wir uns, an diesem Centralpunkt der evangelischen Glaubenslehre uns in völliger Uebereinstimmung zu finden mit Geß, die Lehre von der Person Christi, vgl. § 61 ff.

existenz gelten. Wie sein Leiden und Sterben auf Erden, so ist schon sein Kommen auf Erden Ausdruck dieser freien Selbstentäußerung in äußerer Beziehung, der doch die vollkommenste Selbstbewahrung in innerer unveräußerlich ist, der heiligen Selbsthingebung, durch welche die göttliche Persönlichkeit des Sohnes ihre absolute Freiheit, die Selbstherrlichkeit des Geistes, durch die Liebe vollkommen bewährt. So erkennen wir, wie gerade die Möglichkeit der Menschwerdung des Sohnes Sache wesentlicher Nothwendigkeit, eine Folge aus dem vollen Begriffe seiner Gottheit ist, und mehr dürfen wir nicht verlangen. Die beiden großen Fundamentalzeugnisse des Neuen Testamentes von Gott, daß er Geist und daß er Liebe ist, auf welche wir unser gesammtes Lehrgebäude zu gründen genöthigt sind, schließen, rechtverstanden, auch das dritte: „das Wort ward Fleisch", in diesem Sinne, d. h. zunächst als eine in jener Grundwahrheit wurzelnde constante und reale Möglichkeit, lebendig in sich. Erkennen wir nun die Nothwendigkeit davon, daß diese Möglichkeit zur Wirklichkeit wurde, so ist die Basis des Faktums in metaphysischer und ethischer Hinsicht gegeben, und wenn uns das Quomodo dabei räthselhaft bleibt, so wissen wir, daß dieser Punkt bei keiner Seite der göttlichen Wahrheit fehlt, eben weil sie die göttliche ist und unser Begreifen ein menschliches. So ists bei der Lehre von Gott überhaupt, zumal von der Dreieinigkeit, diesem ewigem Wunder inmitten des Urwunders, des Wesens Gottes, so bei jedem Wunder der Offenbarung Gottes in der Zeit, im Reiche der Natur und der Gnade, in der That und im Worte, so vor allem denn auch bei diesem Urwunder des Offenbarungsgebietes, dem Werden und Wesen des Gottmenschen, in welchem Ewigkeit und Zeit sich auf die umfassendste und innigste Weise geheimnißvoll nicht nur berühren, sondern in Einer Persönlichkeit lebendig durchdringen.

Hier gilt es glauben im vollen Sinne des Wortes, und hier an der Frage: „was dünket euch um Christo"?[1]) gerade wenn man sie an diesem Punkte faßt, welcher nach Schrift und Idee ihre eigentliche Lebenswurzel ist, — die volle persönlich präexistente Gottheit und die volle, auch embryonische und infantische Menschheit in Eines zusammengefaßt, — hier eigentlich scheiden sich, wenn nicht sofort Glaube und Unglaube, so doch der rechte, gesunde und ganze Glaube und der Halb- oder Schwach-Glaube. Das eigentlich ist „das wundervolle Ding, erst dünkt's dem Kinde zu gering, und dann zerglaubt ein Mann sich dran, und stirbt wohl, eh' er's glauben kann." Das ist das ewige Lebenscentrum, um welches die Erkenntniß „Dessen, der von Anfang ist" bei den Vätern in Christo ihre nur immer weiteren und reicheren Kreise zieht, und in welches sie auch am kristallenen Meer der Ewigkeit nur anbetend und lobpreisend wird hineinzuschauen haben. Selig, wer sich

---

[1]) Matth. 22, 42 ꝛc., wo der Gedanke, nur in concret historischer Einkleidung kein anderer ist, als eben dieser.

daran nicht ärgert![1]) (1 Joh. 2, 14; cf. Joh. 1, 1—14; 8, 58; 17, 5; 1 Joh. 4, 1—3).

Wenn dieser Grund im Glauben fest gelegt ist und bleibt, wird alles Weitere leicht und klar. Das gesammte übrige menschliche Leben und Wirken Christi im Fleische, wie seine Erhöhung zur Rechten der Majestät im Himmel ist dann im Einzelnen und Ganzen nur der natürliche Verlauf des einmal Gegebenen und die Betrachtung ist nach allen Seiten hin des lästigen und tödtenden Zweifelns und Mäkelns am Einzelnen los, durch welches sich sonst natürlich der Grundfehler hier an der Wurzel stets aufs Neue straft, zum Schaden des Lebens und des Erkennens. Die ganze gottmenschliche Erscheinung Christi nach den zwei Naturen der Kirchenlehre, in seiner Niedrigkeit und seiner Hoheit, der Stand der Erniedrigung und der Erhöhung in ihrem Nebeneinander und Ineinander, kurz seine gesammte Person und Geschichte, damit aber auch sein ganzes Werk und dessen Bedeutung treten, von diesem Standpunkte aus betrachtet, von selbst in das rechte volle Licht des Geistes und der Wahrheit. Ja auch für alle folgende Lehre, von der Aneignung des Heils, oder von den Gotteskindern und dem Gottesreiche auf Erden und im Himmel, ist hier in der vollen gottmenschlichen Centralidee das entscheidende und vollendende Licht gegeben. Hier ist der allbeherrschende Höhe- und Mittelpunkt der gesammten Glaubenslehre, insonderheit des Lehrgebietes, welches als das theanthropologische jene beiden früheren, das theologische und anthropologische, verbindet und vollendet.

Wenn diese theanthropologische Grundidee in ihrer ganzen tiefen und weiten Bedeutung recht lebendig erfaßt wird, kann dann das Glaubensdenken sich wohl versucht fühlen, noch einen Schritt weiter zu gehen und, nicht zufrieden mit jener Erkenntniß von der nothwendigen Möglichkeit einer Menschwerdung Gottes, sogar eine, noch ganz unabhängig von der Sünde, ursprünglich nothwendige Wirklichkeit derselben zu behaupten. Um die Menschheit auf ihrem organischen Lebensgrunde im Logos auch geschichtlich zusammenzufassen und zu vollenden, sagt man, hätte dieser jedenfalls, auch ohne Dazwischentreten der Sünde, irgend einmal müssen und sollen Mensch werden, und nur die Art und Weise dieser Menschwerdung würde dann eine andere gewesen sein, keine leidentliche, sondern eine reine und ungetrübte Auswirkung des göttlichen Wesens in menschlicher Gestalt. Diese Ansicht ist alt in der Kirche und hat unter den verschiedensten Richtungen ihre Vertreter, namentlich ist sie gegenwärtig in der gläubigen Theologie mehr als je sonst in Aufnahme gekommen[2]). Andere, wie J. Müller, haben Widerspruch erhoben[3]).

[1]) Schön sagt in gleichem Sinne Geß: „Wir stammeln an diesem Mittelpunkte der Wunder, in welchem eine ganze neue Welt beschlossen ist, — aber nur durch Stammeln lernen wir reden".

[2]) cf. Dorner Christologie II, S. 1229.

[3]) Deutsche Zeitschrift, 1850, 40 ff.

Es versteht sich für den gläubigen Standpunkt von selbst, daß es sich hier nicht um eine mechanische Nothwendigkeit für die Selbstvollendung des göttlichen Wesens seinerseits handeln kann, womit wir von dem biblisch theistischen Standpunkt in den pantheistischen zurückfallen würden. Sondern die behauptete Nothwendigkeit liegt nur in der gegebenen Anlage der geschaffenen Welt, und wie der Schöpfung dieser, so bleibt demnach auch der Menschwerdung des Gottessohnes inmitten derselben in letzter Instanz der Karakter freier That. Gefahr des Pantheismus ist daher hier nicht. Man kann auch nicht sagen, daß die Bedeutung der Sünde dadurch zu gering angeschlagen werde, denn einestheils ist die durch diese Katastrophe herbeigeführte völlige Umgestaltung der Menschwerdung aus einer lichten und friedereichen zum schmerzlichen Kreuzesgang noch immer entsetzlich genug, um danach die Größe jener zu bemessen. Anderentheils mußten wir bereits bei der Lehre von der Sünde warnen vor einer nicht seltenen Ueberspannung des Begriffes der Sünde gerade insofern, als sie überhaupt Objekt der heilskräftigen Tilgung von Seiten des Erlösers ist und sein kann. Sonach dürfte weder im speculativen Interesse noch im ethischen ein förmlicher Protest principieller Art gegen die fragliche Lehre zu erheben sein.

Dagegen ist eine ganz andere Frage die, ob wir derselben wirklich bedürfen, und weiter, ob sie in dieser Gestalt wirklich in den von der Schrift angedeuteten Zusammenhang des ursprünglichen Weltplanes Gottes hineinpaßt oder denselben nicht vielmehr stört? — Der direkten Begründung in der Schrift entbehrt sie, und zwar viel mehr, als z. B. die kirchliche Trinitätslehre, wie billig nicht geleugnet werden sollte, denn die Schrift sagt uns überhaupt nicht, was ohne die Sünde geworden sein würde, sondern nimmt und gibt die Dinge, wie sie wirklich sind. Unter diesen Umständen dürfen wir nun einen solchen Ergänzungssatz doch nur dann aufstellen, wenn der Gesammtzusammenhang der Schriftlehre mit Nothwendigkeit darauf führt. Und da fragt sich eben, wenn auch ohne allen Zweifel die Menschheit als gliedlicher Organismus im Verhältniß zum Logos, als ihrem Haupte, und als uranfänglich von Gott darauf angelegt zu denken ist, ob dazu auch sofort eine solche geschichtliche Menschwerdung des Logos nothwendig ist? Es ist schwer darüber zu streiten, weil man sich hier sogleich auf das Gebiet philosophischer Kategorieen von Gattung und Individuum, Centrum und Peripherie im ontologisch-organischen Sinne, Haupt und Leib, Fürst und Reich u. s. w. versetzt sieht. Aber wenn wir nun doch den Logos in realster persönlicher Präexistenz, in ewig urbildlicher Bestimmtheit als „Mensch" in der Gottheit — denn nach seinem Bilde zunächst ist der Mensch geschaffen — endlich in einer ursprünglich innigsten persönlichen Gemeinschaft mit den Menschen im Urstande finden, so fragt sich doch, ob nicht, abgesehen von der Sünde, in diesem Verhältnisse Alles gegeben ist, was jener Begriff organischer Zusammenfassung des Geschlechtes in einem Haupte fordert? Und zweifelt man daran, so müssen wir weiter fragen, ob die fragliche Hypothese die Probe auf ihre Richtigkeit auch wirklich darin

a posteriori abzulegen im Stande ist, daß sie in den Kreis von Vorstellungen, welchen wir uns nach den Aussagen der Schrift über den Urstand in Betreff einer ungestörten Fortentwickelung des Menschengeschlechtes machen müssen, sich leicht und anschaulich einfügt? Dies scheint nun nicht der Fall zu sein. Zuerst müssen wir hier daran erinnern, daß nach unseren früheren Erörterungen, welchen gerade die neuere Theologie, ihrer entscheidenden ethischen Tendenz nach, am wenigsten widersprechen darf, die Alternative ja hier keineswegs die einfache ist, wie sie gewöhnlich gedacht und auch bei der in Rede stehenden Lehranschauung von der allfälligen Menschwerdung vorausgesetzt wird. Wie nämlich jetzt durch Adams Fall nur das für die ethische Einzelpersönlichkeit in letzter Instanz immer noch unvorgreifliche Naturverderben auf seine Nachkommen als solche forterbt und forterben kann, so würde ja auch, wenn Adam nicht gefallen wäre, das reine Erbe für seine Nachkommen nur noch eine unvorgreifliche gute Naturbeschaffenheit, eine ethische Integrität gewesen sein, und wenn damit auch die Wahrscheinlichkeit eines persönlichen freien Falles Einzelner um vieles geringer gewesen wäre, so blieb die Möglichkeit dazu doch mit innerer Nothwendigkeit zu aller Zeit stehen. Wir können also gar nicht so ohne Weiteres neben den jetzigen Zustand die Hypothese einer sündlosen Entwickelung des ganzen Geschlechtes stellen, sondern müssen als dritten möglichen Fall nothwendig auch den einer später eintretenden Theilung desselben in heilige und sündige Menschen stellen. Wenn es uns nun auch in der That nicht zusteht, bestimmen zu wollen, wie es dann mit der Menschwerdung des Sohnes, ihrer Beschaffenheit und Bedeutung, gestanden hätte, so erhellt daraus doch so viel, daß die fragliche Hypothese schon im Blick auf ihre ganze Voraussetzung gar nicht so einfach und sicher steht, als man zu meinen pflegt. Aber nun auch davon ganz abgesehen, den angenommenen und ja allerdings immer möglichen Fall einer ganz rein gebliebenen Entwickelung des Geschlechtes einmal gesetzt, müssen wir dabei bleiben, daß sie selbst dann nicht recht einpassen will.

Wir sahen im Paradiese Gott in der Person des Logos bereits in nächster menschlicher Vertraulichkeit mit den Erstgeschaffenen umgehen, wir finden Dasselbe hernach ausnahmsweise bei Abraham wieder, selbst nach eingetretener Sünde. Dürfen wir da zweifeln, daß dies Verhältniß, wenn die letztere vermieden worden wäre, sich stetig so fortgesetzt haben, die Menschheit in einer ähnlichen Erziehung und Leitung des Logos — etwa wie die Jünger hernach in den vierzig Tagen — geblieben sein würde? In dieser dem irdischen Zustande entsprechenden Schule ausgereift, würden sie dann, ein Jeder zu seiner Zeit, in einen höheren himmlischen Zustand erhoben worden sein, um dort der vollständigen und fortwährenden geistigen Gemeinschaft mit dem Allgegenwärtigen in bleibendem Schauen zu genießen, welche ihnen hienieden noch gebrach. Unter diesen Voraussetzungen muß aber eine zu bestimmter Zeit in die irdische Weltentwickelung eintretende Periode, wo der Logos im engeren und äußerlichen Sinne als Mensch unter den Menschen geboren worden wäre und gelebt hätte, in der That nur störend erscheinen. Die Menschen hätten dann für diese

Zeit an ihm nichts gewonnen, aber viel verloren, und was hätten sie nach dieser Periode — wenn sie nicht der Schlußpunkt der irdischen Geschichte gewesen wäre — wesentlich Größeres für dies Erdenleben gehabt, als zuvor auch schon?

Von diesem Standpunkte der Betrachtung aus müssen wir vielmehr für die sündlose Weltentwickelung statt dieses temporären Menschwerdens des Logos eine stetige Offenbarung desselben als Mensch an die Menschen auf Grunde seines wesentlichen idealen Menschseins fordern. Freilich ist dies Menschsein des Logos als Urbildes der persönlichen Creatur nach seiner Beschaffenheit, also auch in seinen Offenbarungen, zum mindesten gegenüber dem irdischen Menschthum als solchem wesentlich und nothwendig ein zugleich übermenschliches, aber doch nur formal, und in einer Weise, welche für die sündlosen Menschen, denen ihre endliche Naturbeschränkung im Diesseits nie erst zu einer trennenden Schranke im Verhältniß zu Gott geworden war, weder etwas Fremdes noch irgend Ungenügendes haben konnte. Ja wir müssen im Gegentheil sagen, daß diese Erhabenheit des gottmenschlichen Hauptes und Erziehers der Menschheit über diese etwas auch für sie und ihr Bedürfniß Nothwendiges gewesen sein würde. Auch jetzt nach vollbrachtem Erlösungswerke finden wir den Verklärten immer eine Stufe höher stehend als Die, für welche er da ist und mit denen er umgeht. So in den vierzig Tagen im Verhältniß zu der gewöhnlichen irdisch-menschlichen Existenzform der Jünger, so aber seit der Erhöhung zur Rechten des Vaters auch im Verhältniß zu den vollendeten Gerechten und den Engeln im Himmel. Es ist dies ja eine für alle diese Verhältnisse mit innerer Nothwendigkeit geltende Forderung, daß wenn Einer für Alle da sein, sie Alle zusammenfassen, tragen und leiten soll, derselbe ebenso, wie das Haupt im Verhältniß zu dem Leibe, zwar einerseits ihnen wesentlich gleich geartet, andererseits aber auch graduell und formell über sie erhaben sein muß. Also gerade dieses göttliche oder übermenschliche Menschsein des Logos und nicht ein vorübergehendes geschichtliches Menschthum desselben ist das in der Sache selbst Geforderte.

Ferner haben wir bei dieser Anschauungsweise den Vortheil, zu gleicher Zeit den Logos in einem entsprechenden Verhältniß zu den nicht gefallenen Engeln denken zu können, was wir nach den Zeugnissen der Schrift müssen (Col. 1, 15. 16.), welche ihn ebenso zum ursprünglichen schöpferischen Träger und zum jetzigen Vollender der Engelwelt machen, wie er beides für die Menschheit ist (Col. 1, 20; Eph. 1, 10.). Wir leugneten zwar ebenfalls nach der Schrift, daß der Logos je in dem Sinne Engel geworden sei, wie er jetzt, in Folge der menschlichen Sünde, Mensch geworden ist. Dies würde aber auch keinen Zweck gehabt haben, da die Sünde der gefallenen Engel von der Art ist, daß keine Erlösung von derselben möglich ist, die nicht gefallenen Engel aber nach der in Bezug auf die Menschheit oben ausgesprochenen Ansicht eines solchen Vorgangs ebenso wenig bedürfen oder dadurch gewinnen könnten, als die Menschen durch die entsprechende Menschwerdung abgesehen von der Sünde. Die-

jenigen dagegen, welche in dem letzteren Punkt anders urtheilen, müßten consequent auch das Gleiche im Verhältniß zur Engelwelt geltend machen, wenn es nothwendig wäre, um das organische Haupt einer persönlichen Lebensgemeinschaft zu sein, irgend einmal auch deren Glied im engeren Sinne gewesen zu sein. Wir stellen diese Forderung nicht, und der Logos ist uns vielmehr ebenso das ewige Haupt der heiligen Engelwelt, indem er ihnen stetig als Engel sich offenbart, d. h. den metaphysischen Bedingungen ihres Wesens und Zustandes entsprechend mit ihnen umgeht.

Darin liegt denn freilich, daß der Logos als der ewige Mensch in der Gottheit nicht in dem exclusiven Sinn bezeichnet werden kann, wie von Solchen geschieht, welche die Engelwelt überhaupt nicht in schriftmäßig lebendiger Weise in die gottgeordnete Reichsgemeinschaft mit der Menschheit hineinziehen können oder wollen. Aber die Schriftaussagen über den Endausgang in dieser Beziehung nöthigen uns durchaus anzuerkennen, daß das Verhältniß schon uranfänglich ein entsprechendes war und sein sollte, weil es wesentlich ein solches ist. Der Logos ist das ewige Urbild der persönlichen Creatur in der Gottheit, deren innerste Wesensbestimmtheit in metaphysischer und ethischer Beziehung nur in einer doppelten Erscheinungsform innerhalb der Gesammtschöpfung auftritt. Weil jedoch die Verhältnisse der Engelwelt für unsere jetzige Erkenntniß nicht allseitig aufgeschlossen sind, so dürfen wir, wie wir den zweiten Theil unserer Lehrentwickelung a parte potiori als Anthropologie, und demgemäß diesen dritten als Theanthropologie überschrieben, nun auch hier unter diesem Gesichtspunkt den Logos als den „ewigen Menschen" in der Gottheit bezeichnen.

Und dieser Satz ist allerdings von der allergrößesten Bedeutung, weil ohne denselben die Möglichkeit einer jeden Menschwerdung, nicht nur einer solchen, wie sie wirklich stattgefunden hat, in der That dem tieferen Denken eine ganz unzugängliche bleiben würde. Was von den Vertheidigern der vorher besprochenen Ansicht (cf. Lange, b. Dorner, Christologie II, S. 1239) von der allfälligen Menschwerdung in diesem Sinne geltend gemacht worden ist, hat seine vollkommene Wahrheit: daß nicht durch die Menschwerdung, wie sie wirklich stattgefunden hat, etwas Fremdes, schlechthin Neues, also Zufälliges in das Wesen und Leben des Logos, damit aber der Gottheit überhaupt, könne hineingekommen sein. In der That, dagegen muß jeder reine Gottesbegriff bestimmten Protest einlegen, und wir thun es unseres Theils darum nichts weniger, weil wir andererseits die freie Wandelungsfähigkeit Gottes als Attribut des absoluten Geistes in seiner Selbstherrlichkeit behaupten. Denn so intensiv diese Fähigkeit auch ist, so schließt sie doch nicht nur für das ethisch centrale, sondern ebenso auch für das peripherische metaphysische Gebiet eine jede beliebige Willkür bestimmt aus. Für das göttliche Wesen in seiner durchgehenden Freinothwendigkeit kann das Neue nur das zugleich auch Alte, das Letzte zugleich das Erste, alles Wirken nur Wesensoffenbarung sein. So muß er auch, soll er anders, auch nur in einer Hypostase, Mensch werden können, in anderem Sinne eben in dieser Hypostase schon Mensch sein.

Nur gilt dies eben für jeden Modus der Offenbarung als Mensch, und keineswegs folgt aus diesem ewigen idealen Menschsein sofort jene bestimmte als nothwendig gedachte geschichtlich individualisirte Menschwerdung, sondern mit demselben Rechte gründen wir in erster Linie bloß jene stetige Offenbarung als Mensch darauf und dann in zweiter die Menschwerdung in der Knechtsgestalt endlicher Beschränkung, welche durch die Sünde veranlaßt war.

Unter allen Umständen haben wir so für die letztere, wie sie thatsächlich vorliegt, den sicheren metaphysischen Boden und können sowohl ihre irdisch anschaubare Gestalt von der Geburt bis zum Tode Christi, als ihren verborgenen Ausgang in dessen gegenwärtigem Verklärungszustande bis zum letzten Endpunkte des soteriologischen Aeons, ja selbst über diesen hinaus (1 Cor. 15, 28.) — kurz das Gesammtverhältniß der zeitlichen Menschwerdung des Sohnes zur ewigen und innergöttlichen Existenzform desselben a parte ante et a parte post wenigstens a h n e n d begreifen. Denn so unermeßlich groß die Selbstentfaltung göttlicher Geistes- und Liebesherrlichkeit ist, welche in diesem Vorgang liegt, so ist derselbe doch nicht aus dem Zusammenhang mit der gegebenen Grundbestimmtheit des göttlichen Wesens herausgerissen, sondern eben nur d i e e m i n e n t e O f f e n b a r u n g v o n d e s s e n v e r b o r g e n s t e n T i e f e n, eine That, welche gerade auf dem dunkelen Grunde der Trennung zwischen Gott und den Menschen durch die Sünde um so gewaltiger Beweis thut von der urgründlichen Bezogenheit beider aufeinander kraft der innersten Homoiusie zunächst zwischen der Menschheit (wie der gesammten persönlichen Creatur) und der zweiten Hypostase, dem die Welt schaffenden, tragenden und vollendenden Worte, Ebenbilde, Sohne Gottes, welcher als solcher das Urbild der abbildlichen geschöpflichen Persönlichkeit ebenso schriftmäßig gewiß als speculativ nothwendig ist.

Auch ohne jene bestimmte Fassung von der allfälligen historischen Menschwerdung desselben ist auch uns sonach um nichts weniger die g o t t m e n s c h l i c h e I d e e a l s e w i g e R e a l i t ä t das tiefste Fundament der evangelischen Wahrheit.

Unter diesem Gesichtspunkte begreifen wir denn auch wohl, wie die Lehrentwickelung der christlichen Kirche, nicht bloß in Folge der speculativen Richtung des griechischen Geistes, noch auch bloß wegen des apostolischen Schlußzeugnisses vom Gottmenschen im Munde des Johannes, sondern wirklich auch kraft des inneren organischen Zusammenhanges aller evangelischen Lehre mit diesem Central-Dogma, gerade mit dessen Bearbeitung sich Jahrhunderte lang zuerst und vorwiegend beschäftigen mußte. Wir werden auch nicht verkennen dürfen, daß die einzelnen und entscheidenden Phasen dieser Entwickelung trotz aller störenden und trübenden Elemente, welche dabei mitwirkten, wie in der sich anschließenden trinitarischen, so auch in dieser christologischen Beziehung wirklich solche Lehrformeln unter Gottes Leitung zu Tage gefördert haben, welche von der späteren Kirchenlehre als die richtigen Ausgangspunkte ihrer weiteren christologischen Bestrebungen anerkannt werden konnten. Aber bei alledem

ist zu solchem Fortschritt aus der Fülle des Schriftwortes und an der Hand des Geistes freilich auch hier durchaus Recht und Pflicht vorhanden. Ohne allen Zweifel mit Erfolg hat gerade die neueste deutsche Theologie diese Arbeit in Angriff genommen und dürfte nur der Wahrheit vielleicht noch mehr dabei eingedenk bleiben, als oft geschieht, daß wir, wie bei der Trinität, so hier in der Christologie das innerste göttliche Wesens- und Lebens-Geheimniß nie zu durchdringen im Stande sind, sondern zufrieden sein müssen mit unseren stückwerklichen Bestimmungen, auf jenen altkirchlichen Haupt- und Grundzügen weiterbauend, der vollen Wahrheit in ihrer organischen Fülle und Tiefe wenigstens immer näher zu kommen, bis ein jenseitiges Schauen uns dieselbe in ihrer Totalität und inneren Construktion einheitlich erschließen wird.

Die organische Grundbestimmung, von welcher nicht zu weichen ist, liegt ohne Frage in jenem Satz des chalcedonensischen Concils von den *ἀσυγχύτως* und *ἀχωρίστως* verbundenen zwei Naturen. Denn dies ist, im lebendigeren Sinne als die alte Kirche that, recht verstanden das constitutive Merkmal alles organischen Lebens. Aber die rechte erschöpfende Bestimmung des Verhältnisses beider Momente zu einander sowohl an und für sich und im Allgemeinen, als insonderheit rücksichtlich des organisch-ethischen Processes der geschichtlichen Entwickelung Christi ist noch nicht genügend gefunden [1]). Auch die Reformation hat die älteren Lehrdifferenzen in dieser Hinsicht mehr nur wieder wach gerufen und in neuer Gestalt auftreten lassen, als daß sie es zu einem befriedigenden Abschlusse gebracht hätte. Im Allgemeinen hat in der Kirche zumal des Mittelalters die monophysitische Neigung, die menschliche Natur der göttlichen aufzuopfern, überwiegend geherrscht, und dieselbe macht sich auch in der Reformationszeit auf lutherischer Seite noch immer geltend. Aber die Ursache davon liegt wenigstens zum Theil wol darin, daß, wie in älterer Zeit die kirchliche Entscheidung des monotheletischen Streites ein bloßes, zu abstraktes Nebeneinander der zwei Willen gesetzt hatte, so später auf reformirter Seite ein zu unorganisches Nebeneinander der zwei Naturen überhaupt sich geltend machte. Das unmittelbare Glaubensbewußtsein aber ebensowohl, als eine tiefere intuitiv-organische Betrachtung des Denkens fordert mit unüberwindlichem Triebe lebendige Einheit des Unterschiedenen und sieht sich dabei immer auf den mächtigeren göttlichen Faktor mit Nothwendigkeit hingewiesen [2]). Das führt dann leicht zu Sätzen wie die des Joh. Damascenus von der communicatio idiomatum und der immeatio, oder die Ubiquitätslehre Luthers. Weil aber dadurch sofort der andere menschliche Faktor ungebührlich zurückgesetzt und jede lebendige menschlich-zeitliche Entwickelung und Bedingtheit des gottmenschlichen Lebens unhaltbar wird, muß sich mit derselben Nothwendigkeit die

---

[1]) Vgl. das wahre Wort von Nitzsch (System, § 127. Anm.): »Da ist noch viel zu arbeiten! Diese Dogmatik ist noch jung und zart«.

[2]) Vgl. über Luthers Anschauungen unter diesem Gesichtspunkte Dorner II, S. 618 ff.

andere Anschauung geltend machen, welche in socinianischer Weise ihren Ausgangspunkt vom Begriff des Menschen nimmt, und in ihren verschiedenen Gestaltungen, wie auch die neuere Theologie, besonders bei Schleiermacher, zeigt, sich zuletzt doch begnügen muß, irgendwie bei dem absolut gotterfüllten sündlosen Menschen stehen zu bleiben. Aber das ist eben nicht der Gottmensch der Schrift und des Glaubensbewußtseins in seiner gesunden Fülle. Wo dies, auch ohne eigentlich speculative Tendenz, nur frei und ungehindert sich entfaltet, wie vor vielen Anderen gerade in diesem Punkte bei Zinzendorf, da setzt es mit frischer Kühnheit und Energie die beiden Seiten in voller Lebendigkeit und Kraft in= und miteinander. Wenn Zinzendorf dabei im Gegensatze gegen die herrschende theologische Anschauung seiner Zeit mitunter die menschliche Seite in ihrer tiefen Knechtsgestalt während des irdischen Lebens Jesu so betont und in paradoxen Ausdrücken übertreibt, daß er selbst umlenken mußte, und man neuerlich als seine eigenthümliche Anschauung die bezeichnet hat, daß er sich den Logos in einen armen Galiläer verwandelt denke [1]), so ist dies letztere doch nicht richtig. Er betont zu gleicher Zeit um nichts weniger die ewige Gottheit Christi, nicht bloß als präexistente, sondern auch als fortwährend durch= und inne=wirkend in seiner Menschheit, nach deren Thun und Leiden, und unterläßt nur nach seinem ganzen Standpunkt und der praktischen Tendenz seines Lehrens, eine nähere wissenschaftliche Vermittelung dieser Gegensätze zu versuchen. Aber die Grundanschauung, welche ihn dabei trägt, ist eben die von der wahren lebendigen *κένωσις* des Logos, welche man damals theologisch nicht zu verfolgen wagte, gegenwärtig aber mit großer Energie auch von einem Standpunkt aus hervorhebt, der gar nichts gemein hat mit jenem vorher berührten einseitig anthropologischen, sondern vielmehr ernstlich bemüht ist, den „lutherischen Urgedanken“ [2]) auf diese Weise nur in seiner idealen Gestalt zu Leben und Fluß zu bringen. So besonders Liebner, Geß und A. [3]). Freilich erhebt sich bereits wieder im Interesse der „Unwandelbarkeit Gottes“ dagegen Widerspruch, wie von Dorner [4]). Aber kaum dürfte diese Richtung geeignet sein, das rechte Licht zu geben und ein wahres inneres Recht besitzen, jener in den johanneischen und paulinischen Zeugnissen (Joh. 1, 14; Phil. 2, 6 ꝛc.) so tief begründeten Anschauung entgegenzutreten. Sie zeigt nur, wie schwer es eben ist, auf speculativem Standpunkt die Tiefe und Fülle des göttlichen Lebens in seiner freien Selbstherrlichkeit so zu erfassen und kühn festzuhalten, wie die Schrift sie ahnen läßt und das einfältige Glaubensbewußtsein sie kindlich ergreift.

---

[1]) Vgl. Dorner, II, S. 919.

[2]) Wie Liebner sich einmal so schön ausdrückt. Vgl. über denselben Dorner — nach Luther 1515 — II, S. 531—37.

[3]) cf. Nitzsch, § 127. Anm. fin. und Dorner II, 1274: — »jene Christologie, als deren Vorläufer Zinzendorf anzusehen ist«. Dorner nennt sie »theopaschitisch« und hofft, daß sie nur »vorübergehend« sein werde. S. 1273. (?) Dies hoffentlich nicht. Wie Zinzendorf sich zum Theopaschitismus stellt, s. u. a. Reden über die Augsb. Confess. S. 122 ꝛc.

[4]) Vgl. Christologie II, S. 1263 ff.

Vielmehr wird eben gerade darin auf diesem Gebiete die große Aufgabe für die kirchliche Theologie liegen, der allezeit in ihr vorwiegenden und im Begriffe der „Menschwerdung Gottes“ eigentlich von vornherein gegebenen Richtung treu zu bleiben, wonach sie die göttliche Wesenheit des Gottmenschen allerdings zum Ausgangspunkt nimmt und zum entscheidenden Momente macht, dieselbe aber nun in derjenigen organisch lebensvollen Tiefe und Elasticität zu ergreifen, zu welcher sich die ältere kirchliche Theologie nicht zu erheben wagte, die Luther von seinem ebenfalls in letzter Instanz so praktisch-lebendigen Standpunkte aus und da, wo er von dem polemischen Gegensatz im Interesse der Abendmahlslehre unbeirrt war, ahnte und aussprach, die aber gegenwärtig erst auch theologisch ihre umfassende Vertretung und tiefere trinitarische Begründung bekommen hat. Auch wir sind nach den in der Lehre von Gott gegebenen Grundlagen hier ganz auf diesen Weg gewiesen und haben ihn in den nächsten Betrachtungen weiter zu verfolgen.

Scheinen für eine solche Anschauungsweise gewisse Schwierigkeiten in der Lehre von der Menschwerdung des Sohnes Gottes auf den ersten Blick noch weniger lösbar als für andere, so ist dies, sofern mit jenem Begriffe nur aufrichtig Ernst gemacht wird, doch wol eben nur Schein. Die Frage um die „Lücke“ in der Trinität, welche durch die Menschwerdung entsteht, bleibt immer stehen, so lange man die letztere wirklich als solche festhält. Ebenso die andere um das specifische Verhältniß des Sohnes zur Welt und deren Leitung. Wir dürfen diese Anstöße nicht damit beseitigen, daß wir uns mit Geß [1]) entschließen, bei dem gesammten Verhältniß des Vaters zum Sohne nur das Moment freier Liebe zu Grunde zu legen, die ontologisch metaphysische Nothwendigkeit der dreifachen Hypostasirung in Gott aber zu leugnen. Wir haben vielmehr geglaubt, eine metaphysische und ethische Nothwendigkeit in dieser inneren Selbstunterscheidung des göttlichen Wesens erkennen zu müssen. Aber weil eben darin die heilige Herrlichkeit des höchsten Wesens besteht, daß alles Metaphysische so ganz in das Ethische aufgenommen und verklärt, und alle Nothwendigkeit so ganz aufgehoben ist in die Freiheit, dürfen wir auch hier ganz getrost mit Liebner Alles das „in des Vaters Hände gelegt“ sein lassen, was der Sohn für diese Spanne Zeit nicht verwalten kann, soll er anders Mensch sein, und zwar als erwachsener Mensch um nichts mehr, wie als Kind. Ebenso dürfen wir das Gegenseitigkeitsverhältniß zwischen Vater und Sohn für die Zeit ruhig erst stille gestellt und dann nur ethisch fortgesetzt sein lassen, nicht aber metaphysisch, oder doch hier nur dem Princip, nicht aber dem Umfang nach. Denn dieselbe freie Selbstherrlichkeit, welche wir für den Sohn fordern mußten, müssen wir ja auch dem Vater zuschreiben, und dürfen dabei nicht vergessen, daß dieser auch so noch nicht in

---

1) Die Lehre von der Person Christi. S. 399 ꝛc.

absoluter Einzigkeit dasteht, sondern mit dem Geist die innergöttliche Lebensgemeinschaft unverrückt fortsetzt. — Nehmen wir zumal schon bei der Schöpfung der Welt eine beginnende Modification der Stellung des Sohnes an, so tritt ja die erste Schwierigkeit schon hier ein, und wenn es hier am leichtesten einleuchtet, daß wir nicht in der Lage sind, darüber irgend eine Rechenschaft zu fordern, so sollten wir nun auch eingestehen, daß dasselbe der Fall ist, wenn uns in der geschichtlichen Menschwerdung des Sohnes dieselbe Frage allerdings näher und concreter entgegentritt. Es sind auch jene von Liebner so wahr hervorgehobenen Gedanken von dem in der Zeit sich nur „successiv auseinanderlegenden“ ewigen Verhältnisse zwischen Vater und Sohn, und von der himmlischen Stellvertretung des ersteren bezüglich der Weltleitung, welche der irdischen Stellvertretung des Sohnes für die Menschheit zu deren Erlösung den Boden bereitet — es sind diese Gedanken immer keine Erklärungen, sondern nur berechtigte Hypothesen des Denkens, sofern es sich einmal entschlossen hat, die freie göttliche Selbstherrlichkeit auch für jede Hypostase so vollkommen anzuerkennen, daß ihm jene allzu mechanischen Begriffe von einer „Unwandelbarkeit“ und Nothwendigkeit, wie sie das Geschöpf den Ordnungen Gottes gegenüber freilich zunächst inne wird, für die innergöttlichen Verhältnisse selbst keine Geltung mehr haben und darum auch keine Gegengründe abgeben können gegen die Wundererweisungen der göttlichen Geistesliebe, welche deren innerste ethische Bestimmtheit fordert. Es sind Hypothesen des Glaubensdenkens als solchen. Aber sie haben ihr gutes Recht in dem Grundaxiom eben dieses Standpunktes von dem urgründlichen und durchgehenden Karakter der Freinothwendigkeit, welcher dem Wesen Gottes als solchem eignet. Und wer sie verschmäht, um, wie Dorner will, einer einreißenden vermeintlichen willkürhaften Vorstellung von demselben zu entgehen, gewinnt in der That nichts. Was für den Gottesbegriff gewonnen zu sein scheint, ist hier schon vielmehr Verlust, und ein gleicher, größerer springt noch mehr in die Augen beim Blick auf die nachherige Construktion des gottmenschlichen Wesens und Werdens. Die behauptete successive Einsenkung des Logos in die menschliche Natur Jesu ist eine successive Menschwerdung, welche nicht nur, wie Liebner mit Recht entgegnet, ein Glaubensverhältniß des Menschen-Sohnes nicht sowohl zu seinem Vater im Himmel als vielmehr zunächst zum Logos im Himmel zur nothwendigen Folge hat, sondern auch das Wesen und den Werth gerade der Anfangsstadien im Leben Christi auf bedenkliche Weise verkümmert; der gottmenschliche Karakter derselben wird in Frage gestellt, und überhaupt die ganze irdische Persönlichkeit Christi herabgedrückt. Wie nahe kommt die Anschauung doch wieder der vom gotterfüllten Menschen — und wie störend wird überdies die Persönlichkeit des Logos getheilt, wenn derselbe dem Menschen Jesus halb schon immanent geworden, halb aber auch noch transcendent ist! — Kann dies im Ernst von der Persönlichkeit als solcher gedacht werden, und nicht vielmehr nur von der

Gabenfülle des Geistes? [1]) — oder wenn es geschieht, wie sehr sind wir dann auf die nestorianisirende Vorstellung von einer Doppelwesenheit, einer zweifachen Ichheit in Christo hingedrängt, wenn nicht gar auf die gnostisirende von einem ἄνω Χριστὸς, der sich mit dem Menschen Jesus verbindet!

Gewiß, die Schwierigkeiten sind hier tiefer betrachtet nicht geringer, als bei jener entgegengesetzten Ansicht und die Resultate weit ungenügender sowohl für das praktische und speculative Bedürfniß, wie im Verhältniß zu dem lebensvollen Bilde, das die Schrift von Christo uns zeichnet, während sie uns über die Tiefen des göttlichen Wesens in seiner Transcendenz mit gutem Grunde so viel weniger unmittelbare und erschöpfende Aufschlüsse gibt. Folgen wir daher diesem ihrem Wink. Das bezeichnete Ziel wird aber nur dann erreicht und die gesammte Anschauungsweise zum einheitlichen Abschluß gebracht werden, wenn wir überhaupt von der Bestimmung der alten Kirche — Athanasius und die Synode von Constantinopel (381) gegen Apollinaris — und der entsprechenden Behauptung der Folgezeit absehen, daß eine besondere menschliche Seele mit dem Leibe vom Logos sei angenommen worden. Wird dieser eine Ichheit zugeschrieben, so kommt man immer auf einen Dualismus, welcher zuletzt zur mehr oder weniger bestimmten Beseitigung der Logospersönlichkeit in Christo treibt, weil er in sich unleidlich ist. Eine menschliche Seele ohne Ichheit hat aber keinen Sinn noch Zweck. Wir müssen uns daher entschließen, das eigentliche Interesse der Kirche gegen Apollinaris, die Wahrung von Entwickelung und Kampf im Gottmenschen, auf anderem Wege zu befriedigen, indem wir es wagen, nach Analogie der Erschaffung des ersten Menschen aus Geist und Stoff zur lebendigen Seele, zu behaupten, daß der Logos sich aus dem Leibe der Maria den materiellen Organismus so gebildet habe, daß er selbst nun ebenso ein sinnlich-geistiges, seelisches, als ein rein geistiges Selbstbewußtsein gehabt habe, wie wir Alle [2]). Das sinnlich bedingte zeitliche Werden, aber auch der unter bestimmten Verhältnissen unvermeidliche Gegensatz beider Strömungen in dem einen — wie bei uns menschlichen, so bei Christo — gottmenschlichen Wesen ist damit ganz von selbst und in voller Lebendigkeit gegeben, dagegen jeder mechanische Begriff von doppelter Ichheit oder doch von einer bloßen συνάφεια zweier Naturen ist entfernt. Eben damit ist aber Alles gewonnen, was für eine

---

[1]) Ein Begriff, welchen die reformirte Christologie denn auch hier vermittelnd eintreten läßt. Cf. Dorner II, S. 878 rc.

[2]) Vgl. Dorner II, S. 1263 Anm.: »Die folgerichtige Consequenz hievon (von der »Christologie der Selbstentwickelung des Logos«) wäre, zu sagen: in Christus ist keine andere Seele, als der göttliche Logos, der als in Succession und Werden eingegangen zeitlicher Mensch ist. Auch das erkennen Gaupp (Union S. 112 ff.) und Hahn (Neutestamentl. Theol. 1855), sowie König an (Menschwerdung Gottes 1844)«. Cf. Liebner S. 371: »Uebrigens gestehen wir, dennoch dem Apollinaris eine sehr hohe Stelle in der kirchlichen Entwickelung anweisen zu müssen«. Aehnlich auch Geß a. a. O. S. 320 ff.

wahrhaft menschliche, geschichtlich und psychologisch lebendige Auffassung des gottmenschlichen Wesens und Lebens nach beiden Seiten hin unerläßliche Forderung ist, und das abermals nur um den Preis der Anerkennung einer größeren freiorganischen Selbstentfaltungs- oder Wandelungs-Fähigkeit des λόγος θεὸς als solchen, einer intensiv elastischeren Auffassung des göttlichen Wesens selbst. Ob auch in Bezug auf die ethische Entwickelungsfreiheit — gegenüber der Frage nach der realen Möglichkeit des Sündigens für Jesum — bei dieser Betrachtungsweise noch der nöthige Spielraum bleibt, um den Kampf nach dieser Seite hin nicht zum bloßen Scheine werden zu lassen, ist eine Frage, auf welche wir weiter unten eingehen, und die wir hier nur vorläufig bejahen zu dürfen überzeugt sind.

Unser Standpunkt ist nicht der im schlechten Sinne monophysitische, welcher in einen unlebendigen Monotheletismus ausmündet, wir huldigen auch nicht dem wenigstens vorwiegend monophysitischen Zuge, welcher die kirchliche Christologie von alter Zeit her karakterisirt. Wir machen nur mit dem Satze der allgemeinen kirchlichen Grundanschauung und, wie wir meinen, der heiligen Schrift selbst vollen Ernst, daß die göttliche Natur — der persönliche Logos (ἄσαρκος) — das personbildende Princip im Gottmenschen gewesen sei, und zwar ausschließlich; behaupten aber, daß dies eben auf ächt menschlich-geschichtlichem, organisch-lebendigem Wege vor sich gegangen sei, wie dies, mutatis mutandis, bei dem Gotteskinde in Christo von dem Anfang seines gotteinigen (gottmenschlichen) Lebenszustandes in der Wiedergeburt an mit der „neuen“ Persönlichkeit gerade so geschieht.

Auf diese Weise glauben wir am treuesten den Sinn des großen johanneischen Wortes ὁ λόγος σὰρξ — ἄνθρωπος — ἐγένετο (1, 14. cf. 8, 58; 17, 5. 24.)[1]) aufzufassen, als eine wirkliche Mensch-Werdung des Gottessohnes, bei welcher er selbst in seiner wesentlichen Persönlichkeit in letzter Instanz nicht alterirt wird, wohl aber seine gesammte Daseinsform und Seinsweise so energisch selbst wandelt und wandeln läßt, daß er in alle Bedingungen des menschlichen Wesens und Lebens in voller Tiefe eingeht, um dasselbe so in seiner Person für alle Seinigen zur göttlichen Verklärungsherrlichkeit zu erheben.

---

[1]) Wie auch Liebner, S. 319.

§ 42.

Das gottmenschliche Leben, Leiden und Sterben Jesu, oder der status exinanitionis.

1) Von der äußeren Seite.

Die Seite der menschlichen Niedrigkeit tritt zuerst hervor in den dreißig Jahren des verborgenen Lebens Jesu. Aber dann doch auch in den drei Jahren des öffentlichen Wirkens, denn die Herrlichkeitsoffenbarungen in dieser Periode sind alle durch Gebet empfangene und die äußere Armuthsgestalt im Allgemeinen, sowie die innere Leidensempfindung wird dadurch in keiner Weise aufgehoben. Dieselbe gipfelt in dem schmerzlichen Tode des Heilandes und selbst in der jenseitigen Ruhe theilt er das menschliche Loos.

Hatten wir im vorigen Paragraphen das Wort des Johannes, Ev. 1, 14. zum Ausgangspunkte, so hier das des Paulus in Phil. 2, 6 &c.: *ἑαυτὸν ἐκένωσε, — σχήματι εὑρεθεὶς ὡς ἄνθρωπος*, und reden daher vom irdischen Leben Jesu als von dem Stande der Entäußerung. Aber freilich ist dies immer nur a parte potiori gesprochen, denn die beiden sogenannten Stände Christi stehen nicht so mechanisch nebeneinander, daß der eine nur bis zum Tode und nachher nur der andere gälte, sondern das Nebeneinander ist ein organisches und daher zugleich auch immer ein Ineinander. Dies gilt schon von der äußeren Seite des irdischen Lebens Christi, welche wir hier zunächst betrachten, und noch mehr, wenn wir das Gesammtbild desselben ins Auge fassen. In letzterer Beziehung bezeugt Johannes in einem Athem, daß der Logos metaphysisch erniedrigt, entherrlicht, d. h. Fleisch, Mensch geworden sei, und daß man an diesem metaphysisch noch nicht wieder verherrlichten Gottmenschen die ethische Herrlichkeit des Eingebornen vom Vater geschaut habe. Ja unter diesem tiefsten ethischen Gesichtspunkt kann er sogar parador gerade den Zustand tiefster metaphysischer Erniedrigung und Entherrlichung, den Durchgang durch den Tod, als die besondere Verherrlichung Christi bezeichnen.

Gleichwohl ist dadurch der Unterschied beider Stände begrifflich und zeitlich nicht aufgehoben, denn in metaphysischer, äußerer Beziehung bleibt doch der gesammte irdische Zustand Christi ein status exinanitionis, der nachfolgende ein status exaltationis, und Johannes würde den Tod des Herrn nicht als *δοξασμὸς* bezeichnen können, wenn dieser nicht eben darum, weil er dies ethisch im höchsten Maße ist, sofort und nothwendig auch der Uebergang zu der Verherrlichung in metaphysischer Beziehung, die organische negative Bedingung von dieser wäre. Mit vollem Rechte reden wir daher von dem irdisch-menschlichen Zustande Christi als dem vorwiegenden und wesentlichen Stande der Entäußerung und Erniedrigung.

Allerdings stehen am Anfang seines Erdenlebens beide Momente auch in äußerer Beziehung in einem gewissen Gleichgewichte: die Geburt in tiefster Armuth — der Lobgesang der Engel; die Beschneidung und Darstellung im Tempel — Simeons erhabene Weissagung; die ehrfurchtsvolle Anbetung der Magier — die Flucht nach Aegypten; die allmähliche menschliche Entwickelung in kindlichem Unterthansein unter den Willen der Eltern — das erste helle Aufleuchten eines höheren göttlichen Selbstbewußtseins bei dem zwölfjährigen Knaben im Tempel. Und dasselbe Verhältniß kehrt auch wieder im Anfangsmoment seiner letzten messianischen Berufsthätigkeit: die Taufe des Reinen, „um alle Gerechtigkeit, des Gesetzes, zu erfüllen“ und die göttliche Anerkennung und Bezeugung durch die Stimme vom Himmel.

Aber es hat solche vorläufige äußere Verherrlichung nur den Zweck, in typischer Bedeutsamkeit gleich beim ersten Eintreten und Auftreten des Menschensohnes den richtigen Gesichtspunkt für dessen Erkenntniß nach seinem Wesen und Berufe festzustellen, in demselben Verhältniß, als nach den jedesmaligen Umständen in der einen und anderen Beziehung eine solche ethische Herrlichkeitserweisung noch nicht stattfinden konnte, durch welche man den Neugeborenen als Gottmenschen und den eben Auftretenden als Messias hätte erkennen können. Auch ist nicht zu übersehen, daß diese besonderen äußeren Bezeugnngen seiner Gottes hoheit immer nur den Gliedern der *ἐκλογή*, den verborgenen Empfänglichen zu Theil geworden sind. Für die Mehrzahl blieb er auch dabei noch der Verborgene und Niedrige.

Zwischen beiden hervorgehobenen Zeitpunkten liegt sodann jene ganze lange Periode dreißigjähriger Zurückgezogenheit und Unscheinbarkeit, da Jesus als Zimmermann bei Joseph lebte (Marc. 6, 3: *ὁ τέκτων*.), in kindlichem Gehorsam unter die Eltern und den himmlischen Vater bis auf die Erfüllung der von diesem bestimmten Zeit. Diese Periode bezeugt zuerst und laut seine volle Erniedrigung im Aeußeren und den inneren Demuthskarakter, mit welchem Jesus für diese Zeit seines irdischen Lebens in jene so ganz und tief eingeht. Daß uns von dieser Zeit nichts Einzelnes berichtet wird, darf uns nicht irren. Es war wirklich nichts davon zu sagen. Gerade dies Schweigen der heiligen Geschichte bezeugt am lautesten, daß sein Sein nicht minder als sein Wirken, gottmenschlich wie dies in heiligem Glaubensgehorsam kindlicher Liebe, von höchster soteriologischer Bedeutung sein müsse, und daß der Grundkarakter seiner Erdenwallfahrt ein für allemal als der einer freien Liebes-Entäußerung erkannt und bezeichnet werden müsse. Die sagenhaften Spielereien der apokryphischen Evangelien, mit welchen sie gerade diese Periode glauben verherrlichen zu sollen, sind der schlagendste Beweis gänzlicher Mißkennung des Sachverhältnisses und genügen allein schon, um die wahre Natur dieser Machwerke zu offenbaren.

Derselbe Grundkarakter tief herablassender Liebesentäußerung im vollendeten Glaubensgehorsam beherrscht nun weiter, wenngleich in veränderter Weise, auch die letzten drei Lebensjahre Jesu, die Zeit seines amt-

lichen Wirkens, ganz und gar. Wenn die naive Betrachtungsweise einer späteren jugendkräftigen Kirchenzeit den siegreichen „Heliand“ auch hier in ihr Idealgewand ritterlichen Heldenglanzes kleiden zu müssen glaubte, so ist dies zwar verzeihlich und war ohnehin nahe gelegt durch die schon lange in der Kirche heimisch gewordene Anschauungsweise, welche den Menschensohn zu sehr hinter den Gottessohn zurückstellte. Derselbe Zug hat noch viel weiter hinaus, auch in der evangelischen, zumal lutherischen Kirche sich merklich geltend gemacht. Aber es ist nicht das richtige Verständniß der Schriftoffenbarung in ihrer Tiefe, was sich darin ausspricht. Nicht umsonst legte Zinzendorf zu seiner Zeit so viel Nachdruck darauf, daß Jesu arme Menschheit vollständig gewürdigt werde, und er konnte dies mit desto größerem Rechte und um so vollständiger thun, weil er dabei das in ganzer Tiefe und Fülle erfaßte Zeugniß der Schrift von der ewigen Gottheit dieses armen Menschensohnes zur Folie behielt. Nachdem der Rationalismus dies gänzlich beseitigt hatte, ist es die Aufgabe der gläubigen Christologie, gerade diese energische Verbindung beider Momente, wie wir sie im vorigen Paragraphen schon forderten, aufs Neue zu erfassen und immer vollständiger auch zur richtigen wissenschaftlichen Durchbildung zu bringen.

Allerdings ist Jesus in dieser Zeit seiner Amtswirksamkeit der Mann mächtig von Thaten und Worten, der, wenn nicht größere, so doch ungleich mehr Wunderthaten verrichtet hat als die Gottesmänner vor und nach ihm, und der geredet hat, wie nie kein Mensch. Beides darf auch nicht fehlen, wenn er die erforderliche göttliche Beglaubigung als der verheißene Messias und Erlöser haben soll, und beides kann ebensowenig auffallend gefunden werden, wenn er nun doch der ewige Logos im Fleische war, dem wahrlich noch viel Größeres zu thun die Macht nicht würde gefehlt haben, hätte es anders gefrommt, der Menschheit und ihm selbst. Aber bei alledem bleibt der Grundkarakter der Entäußerung doch auch hier unaufgehoben und unverletzt. Denn was zuerst diese σημεῖα in Werk und Wort selbst betrifft, so thut er dieselben weder für sich selbst noch von sich selbst [1]). Sie sind ihm nirgends Mittel zu einer äußeren Verherrlichung seiner Person oder Lage, vielmehr weiset er die Versuchung dazu in aller Gestalt aufs Bestimmteste zurück (Matth. 4; 16, 23; Joh. 6, 15.). Nur seine heilige Liebesherrlichkeit ist es überall, welcher sie entquellen, und deren Offenbarung sie vermitteln sollen. Nicht für sich thut er sie, sondern für die Menschen. Diese σημεῖα sind aber auch ihm so wenig, als anderen Menschen selbsteigene Wissens- oder Macht-Thaten, aus eigener Kraft und nach eigenem Willen vollbracht, sondern nach seinem eigenen lauten und wiederholten Zeugniß ist sein Wort und Werk vielmehr zugleich und wesentlich das des Vaters, aus der Fülle der Allwissenheit und Allmacht des Vaters im Gehorsam frei von ihm geschöpft (Joh. 5, 19 2c.; 11, 41. 42; 8, 26. 28; 12, 49; 14, 10.). Vom Vater thut er sie, nicht von sich selbst, und

[1]) Vgl. Spangenberg Idea § 67. 68.

so zuletzt auch wiederum für den Vater, dem er die Menschen zuführen will und soll. Freilich liegt in diesem doppelten Verhältniß an sich für ihn keine Erniedrigung oder Entäußerung, denn in eben diesem Doppelverhältniß liegt ja die hypostatische Grundbestimmtheit auch des λόγος ἄσαρκος des Sohnes als solchen in der ewigen trinitarischen Lebensgemeinschaft, nach der ethischen und nach der metaphysischen Seite, und auf diesem Umstande ruht wesentlich die Möglichkeit der Menschwerdung des Gottessohnes. Aber die mit dieser gegebene Entäußerung oder Erniedrigung liegt in der Art, wie sich jenes Verhältniß hier gestaltet. Diese ist eine andere, insofern der Sohn als Mensch nicht nur eben eine ihm an und für sich schmerzliche Armuths- und Leidensexistenz frei eingeht, sondern auch die mit derselben verbundenen höheren Machterweisungen sich in besonderer Weise erst vom Vater erbitten und in jenen Leidensmomenten sogar versagen lassen muß. Seine Abhängigkeit ist extensiv und intensiv eine unendlich größere als vor der Menschwerdung. Andererseits freilich braucht er, als der ewige und heilige Sohn, um diese Aeußerungen väterlicher Allmacht in der Regel eben auch nur zu bitten, so sind sie da. Diese „Allmacht, Allwissenheit, Allgegenwart" des Gebetes, d. h. des Geistes und der Liebe im Glauben, besaß er allerdings, wie er dieselbe dem Wesen nach auch den Seinen zuspricht (Joh. 15, 7; 14, 12. 13.), aber diese ist eben eine durch den heiligen Gehorsam unter seinen freien Dienerberuf (Matth. 20, 28.) bedingte und bestimmte, nicht eine unmittelbar und fortwährend in ihm aktuell vorhandene göttliche Naturbestimmtheit, sondern vielmehr, wenn man so will, nur stetige Potenz, eine Möglichkeit, welche nur durch seine ethische Selbstbestimmung und des Vaters metaphysische Wirksamkeit in jedem einzelnen Falle zur Wirklichkeit wird (Matth. 26, 53.). Man wird im Einzelnen hier eine gewisse Stufenunterscheidung machen können, je nachdem die einzelnen Eigenschaften der göttlichen Wesenheit innerhalb des metaphysischen Gebietes schon in näherer Beziehung zum ethischen stehen oder nicht. Wie der Gottmensch mit dem Eingehen in die zeiträumliche Begrenztheit der menschlichen Natur der Ewigkeit als freier Ueberzeitlichkeit sich ein für allemal begeben hatte, so auch der Allgegenwart als unbeschränkter Ueberräumlichkeit. Nur als dynamische erscheinen diese Eigenschaftsbestimmungen ausnahmsweise, bei den Weissagungen und umfassenden Fernblicken Jesu die Ueberzeitlichkeit, die Ueberräumlichkeit bei den mitunter vorkommenden Fernheilungen. Ebenso besitzt er die göttliche Allmacht als solche für jetzt nicht, aber ihr Gebrauch steht ihm auf dem vorher bezeichneten Wege in demselben Maße häufiger offen, als ein jedes seiner vom Beruf bedingten Gnadenwunder eine Erweisung derselben in sich schloß. Er ist auch nicht göttlich allwissend, in gewöhnlichen Dingen fragt er, ebenso wie er sich fremder Handreichung auf diesem Gebiet auch nicht entzieht. Aber wie sein gesammtes Erlöserwalten in Werk und Wort auf übernatürlichem und natürlichem Gebiete ein höheres, Menschliches und Göttliches durchschauendes Wissen noch stetiger erforderte, als jene Allmachtsäußerungen der Wunderkraft, so war ein solches gottähnliches

Wissen ihm auch in noch ausgedehnterem Maße, für den ganzen Zusammenhang seines heiligen Dienstes, je nach Bedürfniß zugänglich. Noch mehr endlich gilt dies von der Gottes-Weisheit, welche die unmittelbare Voraussetzung der vollendeten Liebe ist. Auch sie hat er nicht als apriorische Allweisheit, sondern sie wird ihm durch Gebet und Nachdenken zu Theil, und ebenfalls nur im Zusammenhang seines heiligen Liebesberufes, aber sie wird am meisten unter allen diesen Eigenschaften als immanente Errungenschaft, als stetiger Besitz des Gottmenschen gedacht werden müssen. Es liegt dies auch ganz in der Natur der Sache selbst, denn hier handelt es sich nicht sowohl um Thatsachen und Zustände, wie bei der Macht und Wissenheit, sondern um Ideen und Principien, welche sich immer gleich bleiben und, einmal erfaßt, zum unveränderten Besitze werden.

Wir müssen demzufolge hier den früher ausgesprochenen Satz bestätigen, daß sich eine mechanische Scheidung zwischen den metaphysischen Eigenschaften, deren er sich entäußert, und den ethischen, welche er behalten habe, allerdings nicht machen läßt. Aber ebensosehr müssen wir die Grundidee dieser Unterscheidung festhalten, insofern wir in Bezug auf alle diese metaphysischen Eigenschaften nicht nur den apriorischen Besitz leugnen, — denn dies gilt, soll anders eine menschliche Entwickelung gewahrt bleiben, auch von den ethischen wenigstens nach der Seite ihrer Aktualität — sondern hier auch die absolute Vollständigkeit ihrer Bethätigung dem Umfange nach. Die durchgehende, nur für die Berufszwecke auf ethischem Wege aufgehobene Begrenztheit seines Daseins und Wirkens, Wissens und Erkennens macht hier das specifische Merkmal seines Entäußerungsstandes, seiner wirklichen Gottmenschlichkeit aus und die ethische Bewährung seiner wahrhaftigen Gottmenschlichkeit liegt nur und gerade darin, daß er dieser bestimmten Schranken sich so frei als klar bewußt ist, und in heiliger Demuth sich nicht schämt, dies auch auszusprechen (Marc. 13, 32.). Jeder positive Irrthum, das Meinen zu wissen, da man nicht weiß, ist durch diese ethische Reinheit ebenso wie die Sünde selbst ausgeschlossen (Joh. 7, 18.), denn solches Irren ist Folge der Sünde, aber die bewußte und frei eingegangene Beschränkung wie seines Wissens, so seiner gesammten menschlichen Lebensthätigkeit ist unveräußerliche Bestimmtheit seiner wahren Menschheit.

Nur so kommt Klarheit und Natürlichkeit in das Gesammtbild seines irdischen Lebens und alle unorganische Monstrosität wird von demselben fern gehalten. Nur so kommt auch wahre Einheit in seine ganze Erscheinung, wie die Schrift sie uns zeichnet.

Denn abgesehen von allen jenen außerordentlichen Erweisungen übernatürlicher Gottesherrlichkeit, in seiner gesammten sonstigen Erscheinung, finden wir Jesum nicht nur überall ganz und gar im gewöhnlichen und zwar zeitörtlichen σχῆμα des Menschen und Juden, was Lebensart und Sitte, Kleidung und Sprache betrifft, sondern er ist obendrein vor Vielen der Geringste, der nicht hat, wo er sein Haupt hinlege

(Luc. 9, 58.). Er bettelt zwar nicht, — das wäre dem göttlichen decorum zuwider (Ps. 37, 25.) — aber willig läßt er sich schenken, was die Liebe, ja selbst was der entfremdete oder feindselige Sinn ihm beut (Luc. 8, 1; Joh. 12, 6; 7, 36 2c.; 11, 37; 14, 1 2c.), und vor Allem im Leiden ist er der Allerverachtetste in tiefster Erniedrigung bis zum schmählichen Sklaventode. Freilich ist das Sterben nicht ein mit Nothwendigkeit ihm anhaftendes Schicksal, das war es schon für Adam ursprünglich nicht, wie viel weniger für den andern Adam, den Herrn vom Himmel! Der Tod ist bei ihm vielmehr nur Folge des posse mori der menschlichen Natur als solcher, welches nach Gottes Willen durch Menschenhand an ihm zur Wirklichkeit wird, aber unter dieser Voraussetzung geschieht sein Tod dann doch in gewöhnlicher, menschlicher Weise, nach der formalen Seite als ein Leiden für ihn.

Und alle diese Entäußerung bis zum Tode ist Leiden, Entbehrung, nicht bloß äußerlich und objektiv, sondern zugleich auch innerlich für seine allereigenste subjektive Empfindung. Seine sinnlich-geistige Menschennatur (σάρξ) machte ihn abhängig von den irdisch-leiblichen Umständen, der physisch-psychischen Empfindung von Schmerz und Freude fähig und darin für gewöhnlich ganz denselben Gesetzen unterworfen, wie wir anderen Menschen. Er hungerte, durstete, war müde, er weinte und klagte wie wir, kurz alle Schwachheit, wie sie der menschlichen Natur an und für sich eignet, und alles metaphysische Elend, wie es insonderheit Folge der Sünde ist, hat er getragen, nur nicht die Sünde selbst (Matth. 4, 2; 21, 18; Joh. 4, 7; 19, 28; Joh. 4, 6; Marc. 4, 38; Joh. 11, 35; Luc. 19, 45; Luc. 12, 50; Joh. 12, 27; Matth. 26, 38 2c.). Diese ist thatsächlich und für uns zur Genüge erkennbar dadurch ausgeschlossen, daß bei ihm auch in den Momenten tiefster Schmerzempfindung des Leibes und der Seele, der Geist doch stets dem Gesetze des Liebesgehorsams getreu blieb. Jesus blieb immer Herr über sich selbst, als wahrhaftige geistige Persönlichkeit die gesammte Naturseite seines Wesens frei beherrschend, weil er vollendet unterthan blieb dem heiligen Liebeswillen des Vaters und dadurch wie von Natur, so nun auch sittlich Eines mit diesem war.

In diesem freien Herrbleiben des Geistes über die Natur durch den Gehorsam der Liebe liegt denn allerdings Etwas, wodurch all' sein Leiden sich unterscheidet von dem des natürlichen Menschen, welcher entweder in gottloser Selbstkraft eine geschraubte Erhabenheit über allen Schmerz sich erkünstelt, oder in ebenso gottloser Unkraft von demselben äußerlich bezwungen wird, was beides Folge der Sünde ist. Dagegen vermag der Gläubige wiederum das Urbild seines Meisters abbildlich darzustellen und versteht darum auch diese volle freie Kindesherrlichkeit in ihrer unbefangenen Natürlichkeit und doch siegreichen Erhabenheit, wie sie am Gottmenschen zuerst so kund ward. So in all' seinem Thun und Lassen während des ganzen irdischen Lebens, so namentlich auch in seinem Leiden und Sterben. Selbst der Tod, so schmerzlich er dessen Bitterkeit empfand und so gewiß

er äußerlich von Anderen ihm angethan wurde, ist doch zugleich und wesentlich seine freie That, die Krone und Spitze seiner gesammten Selbsthingabe für das Leben der Welt. Dies sagt er selbst, dies zeigt auch die Geschichte, sowohl mittelbar, als unmittelbar im Moment des Sterbens. (Joh. 10, 17; 18, 4; Matth. 26, 53; Marc. 15, 44; Luc. 23, 46.). So ist alle äußere Erniedrigung, sein ganzer Knechtesgang auf Erden bis zum Tode durch die Art, wie er denselben innerlich vollzieht, doch wiederum nur das lauteste Zeugniß seiner göttlichen Hoheit und Herrlichkeit. Und wie am Anfang seines Lebens so sind auch am Ende desselben die großen begleitenden σημεῖα das äußere offenbare Gotteszeugniß für diese verborgene Herrlichkeit des Sohnes Gottes.

Noch mehr verschmolzen und im Gleichgewicht finden wir endlich die Niedrigkeit und die auch äußere Herrlichkeit in dem Zeitpunkt, welcher dem Schlusse des Erdenlebens Jesu unmittelbar folgt, in dem Aufenthalt im Hades. Derselbe ist namentlich von lutherischer Seite vorwiegend unter dem Gesichtspunkt der Herrlichkeit und somit als Anfangspunkt des Erhöhungsstandes gefaßt worden. Man sahe darin einen Triumphzug in das Reich des Todes, zur Offenbarung des Erlösersieges vor dem Teufel und den Verdammten in der Hölle. Die Unrichtigkeit dieser Auffassung erhellt leicht. Denn erstens ist die Hölle, d. h. die Gehenna, nach der Schrift gar nicht so beschaffen, daß sie schon jetzt als Aufenthaltsort des Teufels und der Verdammten bezeichnet werden dürfte. Sie ist, wenn man so sagen will, noch leer, d. h. sie existirt noch gar nicht in diesem Sinn (cf. Matth. 25, 41; Eph. 2, 2; 6, 12; Apoc. 20, 1 2c. 10 2c.). Die entgegengesetzte Vorstellung ruht wol hauptsächlich auf Judä 5—7, einer Stelle, welche, wie die verwandte 2 Petri 2, 4 ff., vielmehr auf die Engel geht, deren Fall man in Genes. 6. fand, jedenfalls aber, wenn sie eine allgemeinere Tendenz haben sollte, gegen die anders lautenden Zeugnisse der protokanonischen Schriften zurückstehen mußte. Zweitens ist Jesus nach dem apostolischen Zeugniß eben auch nicht in die Gehenna gegangen, sondern, wenn man überhaupt die Aussage in 1 Petri 3, 19 schon auf den Zeitpunkt unmittelbar nach seinem Tode beziehen will und darf, in den Hades, näher in die „φυλακή“ d. h. allerdings wenigstens auch in diese linke Seite, den „Tartarus“ des Hades, aber gerade hier jedenfalls ausgesprochenermaßen nicht zu einem Triumphzug über gefesselte Feinde, sondern zum Heile solcher Menschen, welche hier bisher unter einem jenseitigen Zuchtgerichte gestanden haben, nun aber auch noch selig gemacht werden sollen. Demnach würden wir bei dieser Auffassung vielmehr die siegreiche Fortsetzung der Erlöserthätigkeit Jesu nun auch im Reiche der Todten in diesem seinem Hadesgang zu sehen haben und müßten dann, die specielle Beziehung der angeführten Stelle 1 Petri 3. aus c. 4, 6 ergänzend, nur hinzufügen, daß diese Wirksamkeit sich ohne Zweifel ebensosehr, ja zunächst auf die Bewohner der anderen, rechten Seite, das „Elysium“ des Hades, den „Abrahamsschooß“ nach Luc. 16, d. h. auf die alttestamentlichen Frommen bezogen habe. Diese umfassende Anschauung von der jenseitigen Thätig-

keit Christi hat auch ohne Zweifel ihre volle Wahrheit, und wir werden bei der Lehre von den letzten Dingen darauf zurückkommen, wie wir bei der Lehre von der Sünde dieselbe bereits vorausgesetzt haben. Aber es ist nun noch sehr die Frage, ob wir das, was Petrus a. a. O. sagt ausschließlich, ja ob wir es überhaupt irgendwie auf diesen Zeitpunkt unmittelbar nach dem Tode Jesu zu beziehen haben. Der Ausdruck in jener Stelle 1 Petri 3 setzt vielmehr den Auferstandenen[1]) als Subjekt dieser jenseitigen Heilswirksamkeit, und es hat dies auch in jeder Hinsicht mehr für sich. Die andere Stelle bei Lucas dagegen, welche (c. 23, 43. σήμερον) unzweifelhaft auf den in Rede stehenden Zeitpunkt zu beziehen ist, sagt nur, daß Jesus nach dem Tode in das „Paradies" gegangen und dahin auch der Schächer nach dem seinigen eingetreten sei. Dies wird kaum das sogenannte himmlische Paradies der

---

[1]) Daß das ζωοποιηθεὶς nicht lebendig erhalten heißen kann, ist gegenwärtig allgemein zugestanden. Es müßte also, wenn das Subjekt des πορεύεσθαι der eben gestorbene Jesus sein sollte, d. h. da der Leib auf Erden im Grabe lag, die Seele Jesu, oder das πνεῦμα, welches der Sterbende in des Vaters Hände befahl, die Vorstellung die sein, daß eigentlich im Tode auch dieses zu leben aufgehört haben würde, bei Jesu aber unmittelbar nach der Aushauchung wieder lebendig gemacht worden sei und sodann in die φυλακὴ gegangen. So unterscheiden ältere lutherische Dogmatiker die vivificatio und resurrectio, oder die resurrectio interna et externa (vgl. bei Schmid S. 295 ff.). Aber eine solche Anschauung ist weder der allgemeinen biblischen Darstellung von dem Sterben und dem Geiste der Menschen entsprechend, noch den besonderen Zeugnissen des Neuen Testaments über die Auferstehung Jesu. Dagegen entspricht es der ersteren durchaus, daß, so wenig der Geist als sterbend mit dem Leibe gedacht wird, gleichwohl der Zustand der vom Leibe getrennten Seele nicht als Leben im vollen Sinne erscheint, sondern dies vielmehr erst da gesetzt wird, wo sie wieder mit dem verklärten Leibe bekleidet wird. Auf dieser Anschauung ruht ja des Paulus ganze Beweisführung in 1 Cor. 15, 12 ff. Ihr wird auch Petrus hier folgen. Das schließt nicht aus, daß wie für uns der Zwischenzustand keineswegs bedeutungslos ist, oder gar schmerzlich, so auch bei Jesu derselbe für ihn und für uns seine bestimmte und segensreiche Bedeutung gehabt habe. Aber dies liegt nicht in dem Gesichtspunkt des Petrus an dieser Stelle. Dazu kommt noch ein Zweites. Petrus schreibt nicht, wie Paulus Röm. 1, 4; 9, 5., wo er die menschliche Leiblichkeit Jesu in Gegensatz gegen seine göttliche Geistigkeit stellt, κατὰ σάρκα, κατὰ πνεῦμα, sondern σαρκὶ, πνεύματι. Und so wenig er c. 4, 6. von den vorchristlichen Gestorbenen sagen will, daß sie zu gleicher Zeit σαρκὶ gerichtet, gestraft würden und πνεύματι Gott lebten — was ein unvollziehbarer Gedanke wäre und in den Zusammenhang dieser Stelle durchaus nicht einpassen würde — ebensowenig will er hier von Christus sagen, daß er am Leibe zwar gestorben sei, so daß sein Leib dann auf Erden im Grabe lag, am Geiste aber sofort thätig gewesen sei. Sondern wie er von jenen Gestorbenen sagt, daß sie zwar (ἵνα κριθῶσι μὲν — ζῶσι δὲ = κριθέντες μὲν ζ. δὲ cf. Röm. 6, 17: ἦτε — ὑπηκούσατε = ὄντες ποτε ὑπηκ.) ihr Strafgericht nach Menschenweise, d. h. als sündige Menschen (1 Cor. 3, 3; Röm. 3, 5.) σαρκὶ d. h. in leiblicher, irdischer Weise — den »ersten Tod« — getragen haben, aber nun in geistlicher Weise nach Gottes Wege und Willen, durch das εὐαγγελίζεσθαι zum Glauben gebracht, leben sollen (Gal. 5, 25.), so sagt er von Christo, nur ohne Beziehung auf die Sünde, die er nicht hatte, daß auch er leiblich des Todes gestorben sei, aber, wenngleich nicht sofort, doch alsbald, nach dreien Tagen, in den Lebenszustand verklärter Geistesherrlichkeit versetzt und in diesem auf neue und umfassendere Weise als Erlöser der Menschheit wirksam gewesen sei.

damaligen jüdischen Theologie sein können, auf welches eher Paulus in 2 Cor. 12. zu deuten scheint, denn dies setzt er gleich dem „dritten Himmel", d. h. dem Himmel in höchster Potenz. Wäre Jesus sofort nach dem Tode dahin erhoben worden, so würde seine nachherige Himmelfahrt in der That ein völlig bedeutungsloser Vorgang oder ein bloßer Schauakt. Vielmehr werden wir unter diesem Paradies das „untere" der jüdischen Theologie zu verstehen haben, d. h. eben jenen Abrahamsschooß oder die „rechte Seite" des Hades, in welchem die alttestamentlichen Frommen einer stillen Ruhe genossen, wie Jesus sie selbst an Lazarus im Gleichniß vom reichen Manne zeichnet. An dieser, nur erhöht durch die Gemeinschaft mit dem nun im Glauben von ihm schon ergriffenen Erlöser, bekam denn auch der Schächer Theil. Dieser Zustand ist nun für Jesum, von der einen Seite betrachtet, allerdings keine leidensvolle Entäußerung mehr, wie der vorhergegangene Tod es war, aber auf der anderen Seite war es, er mochte noch so selig erquickt werden durch diese Ruhe nach dem Streit, gerade für ihn, der aus der unmittelbaren gottesherrlichen Gemeinschaft mit dem Vater ausgegangen war, dem nach der endlichen Vollendung des irdischen Werkes eine viel höhere Erhebung zustand und hernach wirklich zu Theil wurde, doch immer noch ein letztes Moment der *κένωσις*, und zwar eines, das nicht fehlen durfte, damit er auch nach der jenseitigen Beziehung des Todes der Menschenkinder das Loos Derer getheilt habe, welche er zu erlösen gekommen war. Wir haben gesehen, wie dieser Hadeszustand nach dem Tode ein so wesentliches Moment im Gesammtbegriffe des „ersten Todes" bildet, daß wir mit innerer Nothwendigkeit fordern müssen, daß auch dies dem Erlöser nicht fremd geblieben sei.

Der Aufenthalt Jesu im Hades ist sonach ähnlich wie der Zwischenzustand der Menschen überhaupt, selbst der Gläubigen des neuen Testamentes noch, ein Uebergangsstadium, in welchem beide Stände Christi sich am nächsten berühren und organisch vermitteln, welches aber richtiger noch zum Erniedrigungsstande zu rechnen ist, theils weil dessen Vollbegriff ihn eben fordert, theils weil die Schrift so bestimmt und übereinstimmend immer erst die Auferstehung als den Anfangspunkt seiner Verklärung zur Herrlichkeit bezeichnet [1]).

Diese kann man auf der einen Seite nun bloß als die selbstverständliche Rückkehr des Gottessohnes zu der Herrlichkeit betrachten, welche er beim Vater hatte, ehe die Welt war (Joh. 17, 5.). Auf der anderen Seite aber tritt sie in der Schrift auch bestimmt auf als Frucht und Folge, als „Lohn" seines heiligen gottmenschlichen Lebens und Sterbens (Hebr. 12, 2; Phil. 2, 9.). Theils um dieses Zusammenhanges willen, theils zum tieferen Verständniß der irdischen Zuständlichkeit und Wirksamkeit Jesu müssen wir, ehe wir zur Betrachtung seines Erhöhungsstandes

---

[1]) So hat auch Luther einmal (1530) den Gegenstand beurtheilt, und wesentlich auf dieselben Argumente gestützt, cf. Dorner, Christologie, II, S. 549 2c. — Vgl. auch die zurückhaltenden Aussagen der Concordienformel, Sol. decl. IX.

übergehen, zuvor noch diese innere und tiefste, ethische Seite seines Wandels auf Erden, die „Sündlosigkeit“ oder die vollendete Heiligkeit des Gottmenschen einer eingehenderen Erörterung unterwerfen.

---

§ 43.

2) Die innere Seite, oder:

Die gottmenschliche Heiligkeit Jesu Christi.

Die tiefste Offenbarung der Herrlichkeit des Gottmenschen ist während des irdischen Niedrigkeitsstandes nicht eine äußere, metaphysische, sondern die innere ethische und besteht in der freien Bewährung seiner göttlichen Wesenheit gegenüber aller Versuchung, wie sie die Leiden seines Berufes auch ihm erregten, durch die vollendete Heiligkeit der Liebe bis in den Tod, als kindlichen Liebesgehorsam gegen den Vater und herablassende Liebeserbarmung gegen die Menschen.

Daß die Sündlosigkeit oder vollkommene Heiligkeit Jesu Christi thatsächliche Wahrheit sei, ist nach der Schrift wie für das gläubige Bewußtsein unmittelbare Voraussetzung des ganzen Werkes der Erlösung. Nur wer selbst ohne Sünde ist, kann Andere von der Sünde erlösen (2 Cor. 5, 21; 1 Joh. 2, 2. J. X. ὁ δίκαιος. 3, 3. 5.). Die äußere Beweisführung dafür, daß Christus dieser absolut Reine gewesen sei, ist freilich dem Widerwilligen oder Gleichgültigen gegenüber unmöglich. Kein Mensch kann in des anderen Herz sehen. Dagegen hat von jeher das in der Geschichte vor Augen gestellte Leben und Lehren, Leiden und Sterben, Auferstehen und Siegen Jesu auf das Stärkste an jedes innerlich nur irgend empfängliche Herz gesprochen und mit der unmittelbaren Evidenz des Lichtes Zeugniß abgelegt für die Wahrheit dieser einzigen Lichtgestalt in der Sünder-Welt. Dieser Beweis läßt sich dann für den Gläubigen und Glaubenswilligen auch in vermittelter Weise weiter ausführen und vollenden, ebenso wie die Beweise für das Dasein Gottes und für die Wahrheit seiner Offenbarung, zunächst des Evangeliums. Der letztere Punkt zumal hängt mit dem gegenwärtig erörterten unzertrennlich zusammen und beide stehen und fallen miteinander. Auch hier ist, wie dies ja auch nicht anders sein kann, das entscheidende Argument die erhabene Geistes-Originalität und Kraft in formaler, und die vollendete Selbstentäußerung der heiligen Liebe in Thun und Leiden in materialer Hinsicht, wie sie sich aus der Schrift geschichtlich aufzeigen läßt. Eines näheren Eingehens in diese apologetische Betrachtung bedarf es für unseren Standpunkt und Zweck hier nicht, aber es sind wesentlich dieselben Gesichtspunkte, welche auch die folgende dogmatische Erörterung leiten müssen.

Wir betrachten die Heiligkeit Jesu zuerst in formaler Hinsicht, in ihrem Werden und ihrer äußeren Beschaffenheit. Die Schrift stellt dieselbe einmal — und wirklich ἅπαξ — dar als naturhaft gegebene, durch das Wesen des Gottmenschen nothwendig bedingte und daher von Geburt an vorhandene: Luc. 1, 35: διὸ καὶ τὸ γεννώμενον ἅγιον u. s. w. Eine nothwendige ist sie auch unvermeidlich kraft der „göttlichen Natur", d. h. der Logoswesenheit des Gottmenschen, nicht bloß am Anfang seines Lebens, sondern überhaupt; allerdings in diesen ersten Entwickelungsstadien am meisten, weil da überall noch kein persönliches Bewußtsein entwickelt war, aber auch nachdem dies geschehen, kann diese Seite des Verhältnisses nicht aufgehoben gedacht werden. Die gesammte Natur des Gottmenschen als solchen war eine fleckenlos heilige, wie wir nachher noch näher zu bestimmen haben werden, und seine Persönlichkeit, je bestimmter sie sich selbstbewußt in ihrer göttlichen Wesenheit erfaßte, konnte diese Naturbestimmtheit nur treu bewahren, frei bewähren. Ebendadurch aber wird nun Jesu Heiligkeit auch zur persönlichen, ethisch vollendeten, d. h. er ist nach Joh. 6, 69: ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, als welcher allein er, zwar auf Grunde und in Kraft seines gegebenen metaphysischen Seins — seiner gottmenschlichen Natur — zuhöchst und entscheidend aber durch freie ethische That — als gottmenschliche Persönlichkeit — der Erlöser und Vollender der Welt zu sein vermag. So, als freipersönliche That, stellt denn auch die Schrift Christi Heiligkeit weit überwiegend und wesentlich dar.

Selbstverständlich ist nun, daß diese Entwickelung aus der Natur zur Persönlichkeit in Folge des Menschgewordenseins des Logos nicht anders gedacht werden kann, denn als zeitlich successiver Prozeß, als ethisches Werden, d. h. als eine in jedem ethischen Moment erneute Selbstsetzung als der Heilige im freien Gehorsam gegen den Willen des Vaters. Aber die Frage ist dabei, ob das Menschsein nicht auch die Möglichkeit der entgegengesetzten Willensentscheidung, die Möglichkeit des Bösen für den Gottmenschen nothwendig mit sich bringe. Die ältere Theologie, auch evangelischerseits, weil sie die Gottheit in Christo zum hauptsächlichen Ausgangspunkte nahm, leugnete diese Möglichkeit und schrieb ihm die impossibilitas peccandi zu. Die neuere, weil sie von der Menschheit ausgeht, behauptet sie. Wir haben uns in § 41 und soeben wieder auf die erstere Seite gestellt, aber durch den Vollbegriff der κένωσις die Wahrheit des anderen Standpunktes zu sichern gesucht, und werden weiterhin noch deutlicher sehen, wie allerdings ein Gottmensch ohne ethischen Kampf nicht wäre, was er sein muß und soll, der Sieger über die Sünde uns zum Heil und das heilige Vorbild derer, welche durch ihn zu Gottesmenschen geworden sind. Aus diesem Abbilde werden wir auch hier das Urbild am besten verstehen lernen, müssen aber nur neben der Gleichheit zwischen beiden auch den Unterschied klar im Auge behalten. Der Gläubige als solcher, als Gottgeborener, dem neuen Menschen nach „kann nicht sündigen", — (1 Joh. 3, 9.) aber weil er zugleich den

schwachen und sündigen, alten und auswendigen Menschen hat, wird ihm das Nichtsündigen doch zum Kampfe, er sündigt thatsächlich doch noch (1 Joh. 2, 1.), und es kann sogar, abgesehen davon, daß er noch fortwährend in dieses relative Sündigen hineingeräth, auch zur absoluten Sünde, zum völligen Verlust der Gnade kommen, wenn er nicht in Buße und Glauben jenes relative Sündigen stetig wieder in die Gnadentiefe Christi versenkt (1 Joh. 2, 28; 5, 16.). Diese Möglichkeit der absoluten Sünde ist die Folge davon, daß er, obwohl Gotteskind, Gottesmensch durch die Neugeburt, doch einmal Geschöpf, und zwar persönliches Geschöpf ist und bleibt, welchem die Heiligkeit immer zugleich als Aufgabe von oben her gegenübersteht. Jenes relative noch Sündigen dagegen ist Folge davon, daß die Natur des Adamskindes eben die fleischlich verdorbene ist, deren Ueberwindung hienieden nie völlig gelingt, auch wenn die wahre Persönlichkeit, das Herz, in der rechten gottgewirkten Grundrichtung des Glaubens verharrt. Beides ist bei dem Gottmenschen nicht der Fall. Bis er zur wahren Selbsterfassung als Persönlichkeit, d. h. aber bei ihm zur Selbsterkenntniß seiner Wesenheit und Präexistenz als Gottessohn gereift ist, fehlt seiner reinen Natur jeder innere Reiz zur Sünde und vor den äußeren unfrei verleitenden Einflüssen der umgebenden Sünde dürfen, ja müssen wir ihn uns denken als schützend bewahrt durch des Vaters unsichtbare Hand, welche ihn trug und seine gesammte Entwickelung förderte. Dies thun auch die Vertreter der entgegengesetzten, modernen Ansicht, und müssen es thun, wenn sie wirklich einen vollkommenen Heiligen in Christus behalten wollen. Sowie aber jene persönliche Selbsterfassung eintrat, und nun nur noch von einer persönlich freien Sünde, d. h. der absoluten, diabolischen die Rede sein konnte (vgl. die Versuchung in der Wüste, besonders die dritte und letzte: bete Mich an!), war diese in demselben Augenblick dadurch von selbst ausgeschlossen, daß er des Vaters Willen als wesentlich zugleich seinen eigenen, als ewige Grundbestimmtheit seines eigenen ursprünglich göttlichen Wesens, erkannte. Mit göttlicher Freinothwendigkeit thut er auch als Mensch das Gute, weil er der Gottmensch ist.

Aber ebenso gewiß ist, daß er, weil er der Gottmensch ist, dies Gute in dieser sündigen Welt und so, wie es unter dem Gesichtspunkt ihrer Befreiung von der Sünde für ihn sich nothwendig gestaltete, d. h. als heiliges Liebes-Leiden bis in den Tod, nur thun konnte im fortwährenden Kampfe des Geistes mit seiner Natur, welche gerade als reine, im vollen Sinne lebensfähige, vor dem Leiden und Sterben doppelt zurückbeben mußte. Und dieser Kampf war — so sehr er objektiv betrachtet im Voraus schon entschieden war — dennoch kein Schein, noch ein bloß halbirter Kampf der „menschlichen Natur", neben deren Ringen die „göttliche Natur" oder „Person" in ewiger Siegesklarheit geruht hätte. Denn die menschliche Naturbestimmtheit nach der physischen und psychischen Seite war ihm nicht ein nur Angenommenes, irgendwie Fremdes, sondern indem der Logos — so wie wir das Schriftzeugniß verstanden haben — Mensch geworden war, war dieselbe ganz eigentlich seine eigene Na-

tur geworden, deren Schmerzen er auf die allerunmittelbarste und lebendigste Weise nach ihrer ganzen Tiefe durchempfand, selbst in den Momenten, in welchen ihm dabei noch die volle Klarheit seines göttlich-geistigen persönlichen Bewußtseins blieb (Joh. 11, 33. 35; 13, 21; Luc. 12, 50.). Nun liegt es aber auch abgesehen von aller Sünde im Wesen des Verhältnisses menschlicher Natur und Persönlichkeit, wie es daher auch bei dem treuesten Gotteskinde so oft der Fall ist, daß in den Stunden heißesten Kampfes die Macht der Naturempfänglichkeit für die äußeren Leiden das persönliche Geistesbewußtsein so übermannt, daß dieses selbst sich vorübergehend verdunkelt, und nicht nur der Zweifel an dem wirklichen endlichen Siege, sondern auch der aus dem Grunde des gepreßten Naturlebens aufsteigende unüberwindliche Lebenstrieb und somit vom Gotteswillen abweichende Lebens-Wunsch wenigstens vorübergehend zu Raum und Ausdruck kommt. So finden wir es bei Jesu mehrfach (Joh. 12, 27; Luc. 22, 44; Matth. 26, 37 2c.; 27, 46.). Nur die letztliche, fast schon nur leidentliche, im innersten Grunde aber gerade da aktivste Selbstbesinnung und Selbsterfassung des Geistes in Gott, seine freie Ueberlassung an die helfend eintretende und durchhelfend siegreiche Geisteskraft Gottes bewahrt ihn vor dem Unterliegen unter die Natur (Luc. 22, 43; Röm. 8, 26; Hebr. 5, 7.). Ist dies wirkliche Unterliegen bei den Gotteskindern darum Möglichkeit, weil an solcher äußerster Schwachheitsempfindung der geschöpfliche Trotz und Eigenwille sich zu entzünden allerdings Anlaß nehmen kann, bei Jesu aber darum Unmöglichkeit, weil eine solche Wendung für seine Person a priori undenkbar ist, so ist sein Sieg doch um nichts weniger im wahren Sinne frei. Denn einerseits wird ja dieser Sieg auch vom gläubigen Menschen nicht von ihm selbst außer und ohne Gott errungen — sonst wäre er nicht gut, vielmehr selbst schon der tiefste Fall! — sondern in und aus Gott, und andererseits wird derselbe beim Gottmenschen nicht magisch durch seine göttliche „Natur“ der Person oktroyirt, sondern eben seine Person selbst ist es, welche sich frei als das immer wieder erkennt und erfaßt, was sie grundwesentlich ist, als göttliche. Für das persönliche Geschöpf, den Engel wie den Menschen, ist die formale Freiheit als Auchanderskönnen (posse peccare) nothwendig der währende Grund der realen, aber anders für den Gottessohn im Fleische, wie bei seinem Kommen in diese Welt aus des Vaters Herrlichkeit, so bei seinem Beharren im Gehorsam gegen den Vater auch in den kampfvollsten Momenten seines Seins in der Welt[1]).

Dies ist der geschichtlich und psychologisch vermittelte Sinn des früher von uns gebrauchten und, wie dort bemerkt, in seiner concreten Kürze allerdings unvollständigen Ausdrucks, daß der Gottessohn seine unveräußerliche ethische freie Grundbestimmtheit ins Fleisch „mitgebracht“ habe und durch diese Explicirung desselben haben wir nun auch der § 41 ge-

---

[1]) Vgl. Liebner S. 293 2c.: die »wesentliche Freiheit« des Gottessohnes als solchen, d. h. seine göttlich-freinothwendige Selbstbestimmung.

stellten Forderung genügt, nämlich zu zeigen, daß auch nach unserer Anschauung die ethische Entwickelung des Gottmenschen in ihrem Ringen und Kämpfen wirklich nicht bloßer Schein, sondern wahrhaftiger Kampf und Sieg des Geistes über die Natur sei. Aber beides ist eben gerade darum und nur darum der Fall, weil wir die Selbigkeit der ethischen Persönlichkeit im λόγος ἄσαρκος und ἔνσαρκος, wie wir gethan haben, nach Schrift und Glaubensbewußtsein zuversichtlich festhalten, und der Standpunkt, welcher auf den ersten Blick die Erfüllung jener Forderungen hindern zu müssen schien, erweist sich so, gerade wenn er fest und doch in frei organischer Lebendigkeit durchgeführt wird, als die beste Bürgschaft für dieselbe. Auch wir legen so, wie Dorner mit Recht fordert, den entscheidenden Nachdruck durchaus auf das persönliche, freibewußte Ethos des Gottmenschen und verfallen keinesweges, wie er dieser Kenotik schuldgibt, in ein falsches Betonen gerade der Anfangsstadien des Lebens Jesu, meinen aber, wie oben erwähnt, allerdings, daß er diese von seinem Standpunkt aus zu niedrig anzuschlagen genöthigt ist. Wendet man aber ein, daß dieses persönliche Ethos des Gottmenschen, ob zwar wahrhaft frei und darum eben Ethos, doch nicht sowohl das specifisch-menschliche, sondern vielmehr wesentlich das göttliche, nur in irdisch-zeitlicher Entwickelungsform und menschlich — naturhaft — leidentlicher Auswirkung sei, so geben wir dies vollkommen zu, behaupten aber theils, daß eben darin das Wesen des in diesem einzigartigen urbildlichen Sinne gottmenschlichen Lebens bestehe, theils, daß etwas Anderes auch in der That nicht, sondern vielmehr gerade dies erfordert werde für das durch diesen Gottmenschen zu vollbringende Heilswerk. Dies wird sich uns später, bei der Betrachtung des letzteren zeigen. Dieselbe bestimmt sich eben auch auf verschiedene Weise, jenachdem man in der Person des Erlösers von der göttlichen oder von der menschlichen Seite vornehmlich ausgeht und die abweichenden Anschauungen an beiden Punkten stehen im nächsten Verhältniß der Wechselbeziehung.

Fassen wir nun die allgemeine Beschaffenheit und formale Bestimmtheit dieser Heiligkeit des Gottmenschen näher ins Auge, so ist sie nach dem schon Bemerkten durchgehend aktive Ueberwindung der allseitigen Leidentlichkeit seiner reinen Natur durch die persönliche Selbstbestimmung im freien Gehorsam gegen den Vaterwillen, der zugleich der eigene des Sohnes ist. Alles was darüber hinausgeht, müssen wir nach der Schrift und christlichem Bewußtsein entschieden leugnen. Jeder, auch der geringste, positive Keim der Sünde in Jesu menschlicher Natur selbst, muß, wie schon bei dem ersten Adam, so nicht minder und noch mehr bei diesem zweiten ausgeschlossen bleiben. Wie dort das ganze Gewebe der Empfänglichkeit für den sinnlichen Weltreiz und daheriger eigener Concupiscenz erst durch den geistigen Abfall des zweifelnden Ungehorsams ins Leben treten konnte, dieser aber bei Jesu eben nicht eintrat und eintreten konnte, so unterscheidet sich Jesus in dieser Beziehung auf das Bestimmteste von dem gefallenen Menschengeschlecht. Jede seiner Natur inwohnende positive

ἐπιθυμία würde eine ethische Ataxie derselben in sich schließen, welche objektiv sofort ἀνομία wäre und ihn selbst im Falle „stetiger Ueberwindung“ dieser Triebe unrein und damit unfähig machen würde, Welterlöser zu sein. Wenn doch auch bei den zu Erlösenden im tiefsten Sinne eben nicht die eigentlich persönliche, sondern gerade nur die thatsächlich wenigstens irgendwie, begrifflich genommen wesentlich noch naturhafte Sünde das Objekt der Sühne und Tilgung ist, so wäre der Erlöser ja, hätte er selbst eine sündige Natur, ganz eigentlich auch in dem Falle des menschlichen Hohenpriesters, der immer zuerst für seine eigene Sünde opfern muß, und eben darum auch Andere nicht wahrhaft zu reinigen vermag. Nach der Schrift aber ist er gerade deshalb der vollkommene Hohepriester, weil er dessen in keiner Weise bedarf. Die entgegengesetzte Ansicht, wie Menken, Irrving u. A. sie vertreten, beruht auf einem Mißverständniß der in Bezug auf relative oder naturhafte und absolute oder tiefpersönliche Sünde von uns allerdings schriftmäßig geltend gemachten Unterscheidung, ein Mißverständniß, wie es sich in Beziehung auf die Gläubigen auch in der römischen Kirchenlehre von der Schuldlosigkeit der concupiscentia so nachtheilig zeigt. Durch eine solche Ueberspannung des Unterschiedes zwischen Natur und Persönlichkeit, so unentbehrlich er an sich ist, wird der tiefe metaphysische und ethische Zusammenhang zwischen beiden ungründlich verdunkelt, und strenggenommen Christi Versöhnung überflüssig gemacht. Denn gerade das, was er allein sühnen kann und will, erscheint für diesen Standpunkt als gar keiner Sühne erst bedürftig. Es genügt dann, in Christo römisch äußerlich den Gesetzgeber und Richter, oder rationalistisch äußerlich das Vorbild oder in mystischer Weise falsch innerlich nur das immanente Vervollkommnungsprincip zu sehen und der letzte Grund von alledem ist stets ein Mangel an Tiefe in der Erkenntniß des Wesens und der Bedeutung der Sünde. Wir stehen hier bei aller formalen Abweichung von den einzelnen Bestimmungen der evangelisch-kirchlichen Lehre gleichwohl fest und unwandelbar auf dem tiefen biblischen und Erfahrungsfundamente derselben, und wissen uns mit ihrem lebendigen Urgedanken bestimmt und vollständig eines.

Wir werden demzufolge allerdings das κατὰ πάντα καθ᾽ ὁμοιότητα πεπειρασμένος und ähnliche Ausdrücke des Hebräerbriefes (Hebr. 4, 15; 2, 17.) durch das unmittelbar folgende, ernstlich verstandene χωρὶς ἁμαρτίας mehr beschränken müssen, als von der anderen Richtung im Interesse einer zu weit hinaus fälschlich geforderten ὁμοιότης mit uns geschieht. Wollen wir wirklich am Gottmenschen den Christus für uns, das reine Opfer für unsere Sünde und so auch den wirksamen Hohenpriester für deren Tilgung haben, den χριστὸς δίκαιος als ἱλασμὸς und παράκλητος nach 1 Joh. 2, so dürfen wir nicht begehren, ihn mit uns auch im unwiedergeborenen, etwa gesetzlichen Zustande — des rein natürlichen zu geschweigen — in Parallele zu setzen. Dies kann mit wesentlicher Wahrheit, bei allem Unterschiede auch hier, nur

geschehen im Verhältniß zum Stande der Wiedergeburt bei uns, wo annähernd in der Wirklichkeit, und der Idee nach ja vollständig dasselbe von den Christen gilt, was von Christo, das non posse peccare.

Wir werden auf das *πέπονθεν*, als Folge der *ἀσθένεια* — opp. *ἁμαρτία* — den gebührenden Nachdruck legen nach Anleitung des *καίπερ ὢν υἱὸς ἔμαθεν, ἀφ᾽ ὧν ἔπαθε, τὴν ὑπακοὴν* (Hebr. 2, 18; 5, 8.). So finden wir uns auch im Einklang mit der Darstellung der evangelischen Geschichte allerorten. Wir sehen ein schmerzliches Gehorsamlernen in immer wiederholten und immer schwereren Akten der Bethätigung desselben, aber auch nur dies. Wo Spuren seines Versuchtwerdens und kampfvollen Ueberwindens hervortreten, ist der Inhalt dieser. Die ganze erste Versuchung durch den Satan war eine dreifache Aufforderung zum Abgehen von dem verordneten Leidenswege der bis zum Tode am Kreuz gehorsamen Selbstentäußerung. Des Petrus als satanisch abgewiesenes Versuchungswort war eine gleiche. Nicht weniger war das Sachverhältniß das gleiche beim Kampfe in Gethsemaneh mit seinen mehrfachen Vorerscheinungen, und ebenso endlich auch beim letzten entscheidenden Kampf am Kreuze. An dieser, in der Wirklichkeit noch unendlich mannigfaltigeren zeitlichen Aufeinanderfolge solcher immer wechselnden Leidensproben bis zum Tode, hat er, als ächter Mensch und aller Gotteskinder höchstes Vorbild (1 Petri 2, 21.), hienieden Gehorsam gelernet, d. h. mit kindlicher Freiheit sich zu Dem gemacht, was er einerseits schon war, andererseits aber erst wieder werden sollte, der Heilige Gottes. In diesem freien Gehorsam wesentlich schon vollendet, kann er dann selbst diese seine Freiheit von aller Sünde auch den Gegnern gegenüber, so wenig er sie solchen zu beweisen vermag, doch mit zuversichtlichem Selbstbewußtsein in Gott laut bezeugen (Joh. 8, 46.), und die Apostel bezeugen dieselbe in gleicher Weise einstimmig (1 Joh. 3, 5. 7; 2, 1; 2 Cor. 5, 21; 1 Petri 2, 22.) [1]. Es ist danach volle Wahrheit, wenn man oft gesagt hat, daß, wer Christo ein Minimum von Sünde beilegt, ihm das Maximum zuschreibe — nämlich eine hochmüthige Täuschung über sich selbst, die allein auch den sonst fleckenlosesten Wandel ethisch aufheben würde. Die Kirche aber glaubt dem Zeugniß der Schrift, weil sie die sündetilgenden Kräfte des Heiligen erfährt.

Es bleibt noch übrig, diese Heiligkeit Christi nach der materialen Seite, ihrem wesentlichen Inhalte nach, zu bestimmen. Wir haben aber die Antwort auf diese Frage theils im Vorhergehenden schon ausgesprochen, theils versteht sie sich nach unsern schriftmäßigen Grundprincipien von selbst. Es giebt ja überhaupt keine andere Heiligkeit, als die

---

[1]) Luc. 18, 18 ist pädagogisch gesagt: für Dich und Dein Verhältniß zu mir gilt ꝛc. — Eigne Heiligkeit, wie Jener sie in Jesu, von sich auf ihn schließend, anbeten wollte, perhorrescirt er principiell, und hat sie nicht. Hebr. 9, 28. *χωρὶς ἁμαρτίας* ist soviel als: ohne solche Beziehung zur Sünde, wie die gewesen, in welche er als Opferlamm getreten war, cf. 2 Cor. 5, 21.

Liebe des Geistes, wie in Gott und für die Gotteskinder, so auch für den Mittler zwischen Gott und den Menschen, den Gottmenschen, und dieselbe erhält hier nur nach den beiden Seiten seiner Natur und Stellung die doppelte nähere Bestimmtheit, welche wir bereits in § 41 bezeichneten, als die absolute ὑπακοή und das absolute ἔλεος. Auf diese seine vollendete Liebesentäußerung, dort nach Kindes-, hier nach Königs-Art, gründet Jesus besonders bei Johannes seine Zeugnisse von seiner Gottwohlgefälligkeit, eben damit aber von seiner Heiligkeit (Joh. 5, 30; 7, 18; 8, 29. 42; 14, 31; 10, 17. 18; vergl. Matth. 20, 28.). In beiderlei Beziehung ist seine freiwillige Selbsthingabe in den Tod der Höhepunkt, die absolute Liebesthat des Geistes: Hebr. 9, 14. Dabei ist das Thatsiegel seiner siegreichen Liebe in ersterer Beziehung besonders das Ringen der Liebe im kindlichen Gebete in Gethsemaneh und die wenigstens klagende Hinwendung zu Gott selbst im dunkelsten Augenblick der Verlassenheit auf Golgatha bis zum siegreichen τετέλεσται — in der andern Beziehung seine Geduld gegen die Jünger, besonders Judas und Petrus, seine Erbarmung über die Kreuziger und den Schächer, seine zarte Fürsorge für die Mutter und den Freund mitten im tiefsten, durch Nächste wie Fremde ihm zugefügten Leid. Dieser vollendete Liebesgehorsam gegen Gott in der vollendeten Liebeserbarmung gegen die Menschen als der vollkommene Sieg des Geistes über das Princip der Selbstsucht, so ganz nicht in außergöttlicher Eigenheit, sondern in der vollendeten Sohnesgemeinschaft mit dem Vater und in seiner Kraft frei vollbracht, das ist das absolute Urbild gottmenschlicher Heiligkeit und Vorbild für alle abbildliche der Gotteskinder in Christo (2 Cor. 5, 15; 1 Joh. 3, 16.), der absolute Gegensatz der Ursünde, als selbstsüchtiger Erhebung und der alleinige aber auch vollkräftige Ausgangspunkt für deren Ueberwindung in der Menschheit durch den Gottmenschen (Röm. 5, 18. 19; 1 Joh. 3, 5). Auf diesem seinem religiössittlichen, ethischen Einessein mit Gott durch die Liebe des Geistes ruht zunächst, d. h. nur dadurch vermittelt auf seiner ewigen Gottessohnschaft, Jesu Recht gegen den Vater und gegen die Menschheit, sich als das vollkommene Bild Gottes in dieser und für sie hinzustellen (Joh. 10, 30. 38; 14, 9. 11.). Denn diese ethische Gottessohnschaft ist das Siegel der metaphysischen, als unmittelbare Thatbezeugung derselben für die Menschheit und für den Vater als geschichtliche Thatbewährung derselben, welche ihn nun auch als Gottmenschen zum Gegenstande seines absoluten Wohlgefallens macht (Matth. 3, 17; Joh. 2, 28; Eph. 1, 6.), und ihm den „Lohn“ zusichert, welcher der entsprechende Thatausdruck dieses Wohlgefallens ist, die Erhöhung zur Heils-Herrschaft für alle Zeit vor Himmel und Erde (Eph. 1, 21.).

---

§ 44.

Die gottmenschliche Verherrlichung Jesu oder der status exaltationis.

Im Unterschiede von dem Stande der Niedrigkeit tritt die Seite der göttlichen Herrlichkeit Christi nun auch äußerlich hervor nach der Vollendung seines irdischen Lebens durch Auferstehung und Erhebung in den Himmel, welche theils nur die nothwendige Wiederherstellung zu seiner ursprünglichen göttlichen Lebensherrlichkeit ist, theils aber auch der freie Ausdruck des väterlichen Wohlgefallens an Jesu gottmenschlicher Heiligkeit im irdischen Leben und Sterben. Dabei haben wir allen Grund anzunehmen, daß auch hier noch, bis zum letzten Endpunkt des soteriologischen Aeons, ein organischer Fortschritt in der Verherrlichung des Sohnes stattfindet, indem derselbe obwohl schon durch die Himmelfahrt zur wesentlichen Gottesherrlichkeit verklärt, doch erst mit dem vollendeten Siege seines Reiches in deren allumfassenden und unmittelbaren Besitz wieder eintritt.

Die eintretende Verherrlichung Jesu bildet den großen Wendepunkt, an welchem sich das Verhältniß beider Seiten seines Wesens entscheidend umkehrt. Wie bis dahin seine wesentliche göttliche Hoheit und Herrlichkeit sich principiell und allseitig zu Gunsten menschlicher Niedrigkeit der faktischen Geltung und Erscheinung begeben hatte, und die menschliche Natur das Vorwiegende und Bestimmende für seine wesentliche Seinsweise gewesen war, so ist dies von nun an vielmehr die göttliche. Aber sie ist es mit durchaus wesentlicher Bewahrung der menschlichen, die, nachdem der Gottessohn einmal geschichtlich in sie eingegangen ist, von der göttlichen unzertrennlich bleibt.

Gottmenschlich ist auch die Verherrlichung Christi, nur eben gott-menschlich, während der Stand seiner Niedrigkeit, nach der äußeren oder metaphysischen Seite hin, vielmehr ein gott-menschlicher gewesen war. So wenig es sich also um bloße außerordentliche Erhebung eines Menschen zu göttlicher Herrlichkeit und Ehre handelt, — was ein Ungedanke in sich selbst ist — ebensowenig doch auch um ein einfaches Zurückkehren des Logos in den Zustand, welchen er vor der Menschwerdung besessen hatte. Vielmehr wie dem Erniedrigten doch die innerste göttliche Wesenheit stets eigen geblieben war, so bleibt dem Erhöheten zu gleicher Zeit die menschliche eigen, nachdem er diese in der Tiefe seines Wesens ewig begründete Bestimmtheit einmal geschichtlich ausgewirkt und durchgelebt hat. Der Gottmensch ist es allenthalben in der Schrift, welcher als der Erhöhete bezeichnet und mit göttlichen Prädikaten belegt wird. Er ist im Besitz der Allmacht und Allgegenwart im Verhältniß zur Welt (Matth. 18, 20; 28, 19. 20; Eph. 1, 23; 4, 10.), und in ihm wohnt die

ganze Fülle der göttlichen Wesensherrlichkeit „leibhaftig“, d. h. in vollendeter menschlich lebendiger concreter Offenbarung, den Menschen als Quell alles Lebens und Lichtes faßbar und zugänglich (Col. 1, 19; 2, 9. (17.). Er erscheint auch fort und fort als verklärter Menschensohn (Acta 9.), hat als solcher zum Gerichte wiederzukommen verheißen, (Joh. 5, 27, Acta 1, 11.), und bezeichnet sich als das A und O, (Apoc. 22, 12. 13.), Ausgangs- und Zielpunkt der gesammten ewigen Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott.

Dieser Grundgehalt des Schriftzeugnisses ist der Gegenstand auch des allgemeinchristlichen Glaubensbewußtseyns, und dasselbe kann, so unermeßlich auch der Gedanke ist, wie Paulus, wo er ihn ausspricht (Eph. 1, 17—23.), selbst nachdrücklich bezeugt, von demselben niemals lassen. In diesem Sinne liegt er über aller Verschiedenheit der theologischen Vermittelung, welche sich dann freilich hier wie bei der Trinitätslehre und bei der Lehre von der Menschwerdung des Gottessohnes unvermeidlich einstellt, sobald eine nähere Bestimmung dieses großen Geheimnisses gesucht wird.

Wir fanden uns bei der Lehre vom status exinanitionis in dem Falle, der reformirten Anschauungsweise, sofern sie die menschliche Beschränkung in dieser Periode des gottmenschlichen Lebens in ihrer Weise mehr als die lutherische zur Anerkennung bringt, einen gewissen Vorzug einzuräumen, obgleich mit ernstlicher Verwahrung gegen jede abstrakte Sonderung der „Naturen“, wie sie gerade das karakteristische Merkmal der Unvollkommenheit der christologischen Anschauungen auf reformirter Seite bildet. Hier wird sich uns auch insofern das Verhältniß umkehren, daß wir die reformirte Ansicht von dem erhöheten Christus — wonach er mit seinem menschlichen Leibe circumscriptus ad dextram patris in räumlicher Beschränkung thront, und nur durch seinen Geist, dynamisch, allgegenwärtig und allmächtig wirkt, — sowohl gegenüber dem Schriftzeugniß als für das Denken des Glaubens ungenügend finden, und in demselben Maße der kühnen lutherischen Lehre von der allgegenwärtigen Allmacht des ganzen Christus in seiner untrennbaren geistleiblichen Wesenheit wenigstens in der Hauptsache den Vorzug geben müssen.

Es ist freilich nicht am Platz und würde unserem Grundprincip widerstreiten, in diesen Gebieten, — *ἐμβατεύοντες ἃ μὴ ἑωράκαμεν* — allzubestimmte Behauptungen aufzustellen oder gar Streitsätze daraus zu machen, wo die Schrift uns so wenig direktes und scharf formulirtes Zeugniß giebt. So finden wir auch unter den neueren Dogmatikern die vielseitigsten Unterschiede in der Art, wie sie die Beschaffenheit dieser Erhöhungsherrlichkeit Christi zu definiren suchen, und dabei erscheint auch jener ältere confessionelle Gegensatz der Anschauung in mannigfaltiger Modification und Durchkreuzung der einzelnen Bestimmungen. In der That können wir ja am wenigsten bei diesem Punkte vermuthen, daß die reformatorische Lehrentwickelung schon die Wahrheit vollständig erschöpft habe, sei es auf lutherischer, sei es auf reformirter Seite, denn erstens ist er seiner Natur nach so tiefgeheimnißvoll, zweitens fällt er seinen spe-

cielleren Bestimmungen nach nicht so unmittelbar wie andere in das Gebiet der praktischen Erfahrungswahrheiten, endlich ist er damals allzusehr in die brennende Abendmahlscontrovers hineingezogen und seine ruhig gründliche Behandlung dadurch gestört worden. Eben darum aber dürfen und müssen wir auch wenigstens den Versuch machen, im Zusammenhang mit unsern bisherigen Resultaten nach den einschlagenden Zeugnissen der Schrift die vorher aufgestellte allgemeine Behauptung zu Gunsten der lutherischen Lehre etwas näher auszuführen.

Der Mangel der letzteren in ihrer historischen Gestalt, namentlich wie sie bei Luther selbst in der Behauptung strikter Allenthalbenheit des Leibes Christi auftritt, dürfte darin liegen, daß die an sich so tiefwahre Idee von der wiedererlangten Gottesherrlichkeit des Erhöheten allzurasch als eine schon allseitig vollendete aufgefaßt wird, und so kein Raum bleibt für eine geschichtliche Entwickelung auch am Haupte, welche doch innerlich gefordert ist, so lang als diejenige des Leibes, der Gemeine Christi, noch nicht in den bleibenden Zustand ewiger Vollendung ausgemündet hat. Wir verwiesen in diesem Sinne schon früher, bei der Menschwerdung des Logos, auf das hier so bedeutungsvolle Weissagungswort des Apostels Paulus 1 Cor. 15, 28. An diesem äußersten Punkte erst, wo der Sohn nach vollendeter Ausrichtung seiner welterlösenden und vollendenden Wirksamkeit dem Vater wieder unterthan wird, wie er es uranfänglich war, wird er zu gleicher Zeit und eben dadurch auch erst wieder zu der ursprünglichen absolut gotthaften Weise des Seins und Wirkens gelangen, welche ihm als der zweiten Hypostase zukommt, und seine geschichtlich bedingte Gottmenschheit wird erst dann, der letzten durch dies Verhältniß zur irdischen Zeitlichkeit gegebenen Schranken entledigt, zu der vollen Freiheit ihrer wesentlichen göttlichen Wahrheit erhoben werden, welche sie vor aller Zeit schon in Gott hatte. Nur hat sie diese dann allerdings immer in anderer Weise, als zuvor. In der Ewigkeit a parte ante war sie rein ideale Wahrheit, in der Ewigkeit a parte post wird sie immer geschichtlich realisirte und darum auch so gewiß reale und real offenbarte Wahrheit sein und bleiben, als die geschaffene und vollendete Welt, für welche sie dies ist, nie wieder in die potentielle Idealität (pantheistisch) zurückgeht, welche ja auch sie in ihrer Weise uranfänglich in Gott hatte.

Bis zu diesem letzten Vollendungspunkte des Reiches Gottes aber haben wir uns nun ohne Zweifel auch eine in bestimmten Epochen fortschreitende Vollendungsgeschichte des Gottmenschen als des Hauptes an diesem Leibe zu denken.

Die erste Phase ist da die unmittelbar durch die Auferstehung als entscheidenden Anfangspunkt des Erhöhungsstandes bedingte, die Zeit der vierzig Tage. Wenn die neuere, auch nachrationalistische Exegese hier vielfach das Verhältniß so darstellt, als habe der Herr bei der Auferstehung den materiellen Leib einfach so wiedergenommen, wie er zuvor war, so ist dies freilich gewiß unrichtig. Allerdings hat er, wenn er bei den Jüngern ist, fühlbar Fleisch und Bein, und ißt und trinkt bei ihnen, aber er ist

nur vorübergehend da, und kommt und geht auf durchaus wunderbare Weise. Und auch der Versuch, sich eine allmählige Verklärung seines Leibes in dieser Zeit zu denken, scheitert doch an der Thatsache, daß beide scheinbar widersprechende Aussagen von ihm ganz zu gleicher Zeit und schon am ersten Anfang dieser Periode sich finden. Zudem spricht gegen Beides Das sehr bestimmt, daß in der apostolischen Predigt allenthalben der Auferstandene ohne Weiteres als der Erhöhete bezeichnet und viel weniger die Himmelfahrt, wie die Auferstehung als der Wendepunkt zwischen beiden Ständen Christi dargestellt wird.

Danach werden wir ohne Zweifel in Uebereinstimmung mit der älteren kirchlichen Ansicht sagen müssen, daß Christi Auferstehungsleib vielmehr der pneumatische, und in ähnlicher Weise verwandelt war, wie der Apostel es Denen weissagt, welche die Parusie erleben, nur daß bei ihnen nicht erst ein Sterben dazwischentritt. Und kaum werden wir irren, wenn wir von dem, was diesen geschehen soll, nun die umgekehrte Anwendung auf Christi Auferstehungsleib in der Weise machen, daß wir behaupten, derselbe habe kraft der freien Lebensherrlichkeit eines solchen wahrhaft geistgemäßen Naturorgans die Fähigkeit gehabt, da wo die Liebe es forderte, d. h. für den Verkehr mit den noch in der Sinnlichkeit befangenen Jüngern, sich vorübergehend[1]) zurückzuverwandeln in die materielle Gestalt, um dann, wo dies Bedürfniß nicht mehr da war, sofort in die verklärte wiederum einzugehen, welche den Herrn befähigte, das auf Erden begonnene prophetische Heilsamt nun auch im Hades bei den vor der Heilszeit Verstorbenen fortzusetzen. Als der Auferstandene ist er, wie wir gesehen haben, nach 1 Petri 3, 19 zu diesen Geistern gegangen. Hieher also werden wir diese jenseitige Verkündigungsthätigkeit zu setzen haben und bekommen dadurch allein eine angemessene Ausfüllung des größeren Theils jener Zeit von vierzig Tagen, während dessen er nicht bei den Jüngern war, und doch auch der irdischen Welt der Ungläubigen nicht mehr erschien. Erst als so auch nach dieser Seite hin sein Werk in der Menschenwelt vollendet, und unter Lebenden und Todten der gotteskräftige Anfang der Heilsverkündigung gemacht war, konnte und sollte der Erlöser aus dieser näheren geschichtlichen Stellung inmitten der irdischen Menschheit heraustreten und eine neue noch höhere Stufe ersteigen durch die Himmelfahrt.

Allerdings hat dieser Vorgang ja ohne Zweifel eine Erscheinungsseite, von welcher sein innerstes Wesen immer zu unterscheiden bleibt. Das

---

[1]) ἐν ῥιπῇ ὀφθαλμοῦ — heißt es 1 Cor. 15, 51 von der Verwandelung der Gläubigen bei der Parusie aus der materiellen Leibesgestalt in die pneumatische. Dies darf uns als bestätigende Analogie dafür gelten, daß bei dem in pneumatischer Herrlichkeit und Freiheit Auferstandenen umgekehrt auch und noch mehr eine solche augenblickliche Wandelung aus der einen in die andere Form des leiblichen Daseins stattfinden konnte und wirklich stattgefunden hat. Das sind freilich Anschauungen, welche dem Empirismus des modernen materialistischen Standpunktes als reine Thorheit erscheinen müssen, aber ebensosehr sind sie ohne Zweifel dem biblischen Pneumatismus angemessen und entbehren des genugsamen Schriftzeugnisses nicht.

anschaubare Hinaufgehobenwerden in die Wolken ist die für die Wahrnehmung und das Verständniß der Jünger erforderliche Form, deren es in dieser Gestalt für den Herrn selbst nicht bedurft hätte, und in dieser Hinsicht hat Luther ganz Recht, wenn er die Himmelfahrt „ein bloßes Zeichen um der Schwachheit willen der Jünger" nennt. Auch dürfen wir die Bedeutung des Vorgangs für Christum selbst nicht so hoch spannen, daß jene vorher erwähnte entscheidende Betonung der Auferstehung in der apostolischen Predigt dadurch beeinträchtigt würde. Aber auf der anderen Seite berichten nun doch die Himmelfahrt zwar nicht die beiden apostolischen Evangelisten Matthäus und Johannes, wohl aber die Apostelschüler, Lukas und Markus, und Johannes wie Matthäus setzen sie wenigstens voraus (Joh. 6, 62; 20, 17; Matth. 24, 30; 26, 64.). Ebenso auch Paulus und Petrus (1 Tim. 3, 16; Eph. 4, 10; Phil. 2, 9. — 1 Petri 3, 22. cf. Röm. 6, 9; 8, 34; Phil. 3, 20 ꝛc.; Col. 3, 1; 1 Theff. 1, 10.). Wie danach nun die Thatsache unzweifelhaft zum Inhalt der apostolischen Verkündigung gehört, so würden wir gewiß im Unrecht sein, wollten wir ihr jede wesentliche Bedeutung für den Herrn selbst absprechen, sondern werden unbeschadet der Wahrheit, daß die Auferstehung den wesentlichen und entscheidenden Anfangspunkt des Erhöhungsstandes bildet, ebenso, wie wir die Ruhezeit im Hades schon als vorbereitenden Uebergangsmoment zu demselben bezeichneten, nun auch innerhalb desselben einen organisch-geschichtlichen Fortschritt setzen dürfen und müssen. Mit der Himmelfahrt beginnt also eine zweite Phase.

Wenn wir den Zustand Jesu im Hades-Paradies als den heilbegründenden Vorgang für uns in dem entsprechenden Zwischenzustande und ebenso seinen Zustand in den vierzig Tagen als das Thatvorbild unseres dereinstigen verklärten Vollendungszustandes nach der Auferstehung ansehen dürfen und müssen, so werden wir nun vielmehr zu vermuthen haben, daß der Auferstandene durch die Himmelfahrt in einen seiner ursprünglichen Gotteswesenheit solchergestalt entsprechenden Vollendungszustand eingetreten sei, daß wir als Geschöpfe ihm auf diese Stufe nicht nachgehen können. Freilich muß ja im Vollendungszustande den Gotteskindern eine im allgemeinen Sinne wesentliche Gleichartigkeit mit dem Gottessohne zueigen sein, denn sonst könnte auch dann die Gemeinschaft mit ihm noch keine vollkommene sein, und dies ist doch das Specifische jenes Aeons. Eine solche bezeugt daher auch die Schrift bestimmt (1 Joh. 3, 2.). Aber ebensosehr muß der Gottessohn, wie schon in § 41 betont wurde, eben weil er Allen Alles sein soll, auf einer innerhalb der allgemeinen Wesensgleichheit im graduellen Sinne höheren Stufe der Herrlichkeit stehen, als die Erlösten. Obwohl erstgeborener Bruder, ist und bleibt er doch auch immer König und Herr — *κύριος θεὸς* — und auch Johannes an der angeführten Stelle sagt daher doch nicht mehr aus, als daß wir *ὅμοιοι αὐτῷ* sein werden, womit dann das *ἰσάγγελοι* im Munde des Herrn selbst (Luc. 20, 36.) genau zusammenstimmt. So bittet er denn auch den Vater vor seinem Hingange um die Herrlichkeit,

welche er bei ihm gehabt hatte, vor Grundlegung der Welt (Joh. 17, 5. 24.). Danach können wir die Himmelfahrt nicht anders betrachten, denn als den Schritt auf der Stufenleiter der Verklärung, welcher die mit der Auferstehung entscheidend begonnene nun zu ihrer höheren himmlischen Entfaltung bringt. Ist sie während der vierzig Tage noch immer eine irgendwie, wenn auch im höchsten Sinne, gott m e n s c h l i c h e, so wird sie nun eine e n t s c h i e d e n g o t t menschliche, ein Zustand, in welchem dem Gottmenschen jene göttliche Eigenschaftlichkeit, die metaphysische Herrlichkeit des *λόγος θεὸς* wesentlich wieder zu Theil wird, deren er sich in der Menschwerdung entäußert hatte. Nun waltet er wieder vollkommen, überzeitlich, ewig und allgegenwärtig, allmächtig und allwissend in seiner göttlichen Weisheit und Liebe über s e i n e m R e i c h e, wie er dies selbst noch auf Erden bezeugt (Matth. 28, 18. 20.). Wir kommen darauf zurück bei Besprechung des königlichen Amtes Christi.

Freilich entsteht nun da die Frage, wie sich eine solche Gottesherrlichkeit mit der L e i b l i c h k e i t des Gottmenschen vertrage, welche die Schrift ihm doch auch in diesem Erhöhungsstande zuschreibt, und dies Bedenken liegt jener beschränkten reformirten Auffassung des letzteren zu Grunde, ja selbst auf lutherischer Seite ist eine strenge Allenthalbenheit auch des Leibes Christi wenigstens nicht direkt symbolisch geltend gemacht worden. Auch ist es positive Schriftlehre, daß der Erhöhete zugleich i m h e i l i g e n G e i s t e, den die reformirte Kirche auch hier nachdrücklich hervorhebt, die lutherische mehr zurücktreten läßt, in und bei den Seinen gegenwärtig sei (Joh. 14, 16 ff.; 16, 12—26.), und es läßt sich daneben dann eine beschränktere Existenzform des L e i b e s Christi behaupten, wie reformirterseits der Fall ist. Und wirklich müssen wir ja, sofern wir die himmlische Welt als Aufenthaltsort der Engel und vollendeten Menschen, nicht völlig über- oder un-räumlich denken können — nur das absolute Wesen, Gott, kann schlechthin allgegenwärtig sein — annehmen, daß Christi verklärte Leiblichkeit dort in bestimmter Begrenzung anschaubar erscheint. Aber bei alledem ist nun doch sehr die Frage, ob nicht jener lutherischen Anschauungsweise von dem schon vollständigen status divinus des Erhöheten eine viel tiefere und wahrere Auffassung des gottmenschlichen Wesens in seiner lebendig organischen Einheitlichkeit und des Verhältnisses von Geist und Leib überhaupt zu Grunde liegt. Daß die Schrift von einem bloß geistigen Beiunssein Christi e x c l u s i v e s e i n e r L e i b l i c h k e i t, im Sinne der reformirten Lehre, Nichts sagt, bemerkten wir schon. Und in der That dürfte zu fragen sein, ob nicht, zwar nicht für uns Geschöpfe in der unveräußerlichen Begrenztheit unseres Wesens, wohl aber für den *κύριος θεὸς* in seiner nun einmal geschichtlich begründeten gottmenschlichen Herrlichkeit, die Kraft des unendlichen Lebens seiner göttlich-geistigen Wesenheit auch den Leib zu einer solchen pneumatischen Elasticität und Durchklärung erheben könne, ja müsse, welche ihn zum wirklich entsprechenden, also allbegleitenden Gefährten des Geistes macht? — so daß dann da, wo der „heilige Geist" im Namen des historischen Christus lebendig wirksam und immanent ist, in demselben der verklärte Christus nicht bloß dynamisch,

fernwirkend gegenwärtig wäre, sondern vielmehr in seiner ungetheilten geist-leiblichen, pneumatisch gottmenschlichen Herrlichkeit real und allernächst gegenwärtig.

Wer zumal der Anschauung huldigt, daß auch dem Wesen des *ϑεὸς πνεῦμα* als solchen eine entsprechende Leiblichkeit nicht fehlen könne, wird dem eben Ausgesprochenen von vorn herein beipflichten, und man kann diese Auffassung des Wesens Gottes, wie sie aus den kühnen Tiefen der älteren Theosophie heutzutage aufs Neue mit Vorliebe hervorgezogen wird, vielleicht nicht mit Unrecht als den Schlußstein der Denkweise in Beziehung auf das Verhältniß von Geist und Leib bezeichnen, welche sich zunächst nur christologisch in der lutherischen Dogmatik entwickelt hat. Indeß steht diesem Wege auch immer Vieles entgegen, und es ist sehr die Frage, ob, wenn der christologische Satz wirklich vorsichtig gestellt wird, jener theologische sich so unmittelbar daraus ergibt. Auf dies christologische Gebiet sich beschränkend, würde man vielmehr zunächst nur zu der Vorstellung gelangen, daß der in den Himmel Erhöhete zwar wesentlich und wahrhaftig Geistleiblichkeit habe, daher auch den himmlischen Geschöpfen sowohl, als ausnahmsweise auf Erden (Acta 9.) und dereinst wieder Allen bei der Parusie in leiblicher Begrenzung erscheine, an und für sich aber der Schranke, welche in diesem Begriffe der räumlich begrenzten anschaubaren Leiblichkeit gegeben ist, nicht mehr unterliege. Das Verhältniß würde dann auf höherer Stufe in höherer Potenz ein ähnliches sein, wie wir es vorher für die Zeit der vierzig Tage aufstellten in Bezug auf die Materialität und Nichtmaterialität seines Leibes. Wo es seine Liebe will und für Andere braucht, würden wir dann sagen, da ist er in erscheinender begrenzter Leiblichkeit, aber er geht in ihr nicht auf und ist an sie nicht gebunden, sondern vielmehr für sein gottheitliches Allwirken und Sein von derselben frei. Wie er in jener früheren Periode in seiner menschlich verklärten Leiblichkeit die stetige reale Potenz der unverklärten („Fleisch und Knochen, Essen und Trinken" u. s. w.) besaß, weil sein verklärter Menschenleib eben die reife Fruchtgestalt des unverklärten war und blieb, und daher seine jeweilige Erscheinung in materieller Form wirkliche Wahrheit war und nicht Schein („Gespenst"), so hat er jetzt in seiner göttlichverklärten, im tiefwesentlichen Sinne geistleiblichen Natur dieselbe Potenz zur begrenzten anschaubaren Leiblichkeit überhaupt, als pneumatischer, und dieselbe ist, wo sie, wie im Himmel für die Engel und vollendeten Gerechten fortwährend, auf Erden für jetzt nur ausnahmsweise, realisirt erscheint, ebenso wirkliche Wahrheit. Wie aber dort die zu Grunde liegende wesentliche Wahrheit seiner Existenzform in der verklärten Leiblichkeit des Gottmenschen lag, so liegt diejenige seiner jetzigen Seinsweise in der freien Herrschaft des gottmenschlichen Geistes über jede leibliche Begrenzung als solche. Und doch ist sein Zustand immer grundwesentlich der gottmenschliche, weil der Erhöhete theils eben in seiner nunmehr wesentlich geistleiblichen Naturbestimmtheit die stete immanente und reale Potenz zur erscheinenden menschlichen Leiblichkeit, also deren ideale Realität, in sich trägt,

theils — und dies ist nach der einen Seite der innere Grund von Jenem — eben auch seelisch, seinem geschichtlich bedingten gottmenschlich persönlichen Selbstbewußtsein, Denken und Fühlen und Wollen nach unwandelbar Mensch, wenn auch Gottmensch ist.

Bei dieser Vorstellungsweise hängt Alles an dem Begriff, welchen man von dem Verhältniß von Wahrheit und Wirklichkeit, Wesen und Erscheinung, sowie von dem Verhältniß zwischen Geist und Leib und vom Wesen der Leiblichkeit überhaupt hat. Daraus erhellt, wie sehr hier nur die allgemeine speculative Denkweise des Einzelnen für die speciellen christologischen Bestimmungen den Ausschlag geben kann. Es bleiben dies in letzter Instanz Geheimnisse, in welche unser jetziges Erkennen nie vollkommen einzudringen vermag.

Einmal auf den Gegenstand eingehend, müssen wir nun aber denselben von dem Standpunkt aus, den wir im Sinne der lutherischen Christologie soeben einzunehmen wagten, noch näher zu bestimmen suchen in Bezug auf die Art, wie diese dem Erhöheten zukommende geistleibliche Gottesherrlichkeit sich speciell realisirt.

Nimmt man, auch abgesehen von der näheren Definition des Modus hinsichtlich der Leiblichkeit, den Begriff der Allgegenwart des Erhöheten im strengen Sinne, so würde danach mit der Himmelfahrt schon die letzte und höchste Verklärungsstufe für den Herrn eingetreten sein, welche dann keine Veränderung mehr zuläßt. Der vom Apostel Paulus 1 Cor. 15, 28 hervorgehobene letzte Schlußvorgang in der Geschichte des Erlösers würde dann nur auf sein Wirken und seine ökonomische Stellung, nicht aber irgendwie auch auf seine Wesenheit selbst Bezug haben. Und wirklich liegt in den Worten jener Stelle nur jenes und nicht dies. Aber eine andere Frage ist doch die, ob wir nicht das Recht haben, auch in der zweiten Beziehung diesem Vorgang eine Bedeutung beizulegen, ähnlich, wie wir die zunächst ökonomisch gemeinten trinitarischen Aussagen des neuen Testaments für die Verhältnißbestimmungen der ontologischen Trinität analogisch benutzen. Dafür spricht einmal die tiefere Betrachtung des Verhältnisses zwischen Wirken und Sein überhaupt, welches danach nie ein so gleichgültiges ist, daß nicht der entscheidenden Wandelung des ersten auch eine entsprechende des zweiten zu Grunde läge. Das wahre, also zumal das göttliche Wirken ist immer Wesensoffenbarung, wie in seiner Selbigkeit, so auch in seiner Mannigfaltigkeit geschichtlicher Entfaltung. In diesem Sinne glaubten wir schon früher eben aus der in Rede stehenden Stelle auf eine entsprechende erste Phase freier Wesensentfaltung — Wandelung — des Logos mit dem Eintritt der Weltschöpfung zurückschließen zu müssen. Hier machen wir den Satz nun im Sinne unserer oben schon gemachten vorläufigen Bemerkungen für den letzten Ausgang der Weltentwickelung selbst, die Vollendung des Erlösungswerkes, geltend. Und wenn die genannte Stelle dies nun auch nicht unmittelbar aussagt, so weiset uns ferner doch eben dahin die Gesammtdarstellung, welche die Schrift von dem Wirken des Erhöheten bis zu diesem Vollendungspunkte gibt. Zu jenem spekulativen Moment kommt

dies exegetische hinzu. Allerdings nämlich wird in den letzten Reden Jesu selbst und in den apostolischen Briefen dem Herrn im Verhältniß zur Gemeine, zu den Seinen, welche den Geist haben, das allernächste und lebendigste Innewohnen und Innewirken zugeschrieben, und auch die äußere Leitung und Bewahrung der Gemeine als seines Leibes kommt ihm, dem Haupte, unleugbar zu. Wenn wir also für diesen Kreis eine freie Allenthalbenheit Christi als Gottmenschen, auch rücksichtlich seiner Leiblichkeit setzen, sind wir gewiß im Recht. Es ist dies in Beziehung auf den letzteren Punkt wesentlich der Gedanke, welchen manche ältere lutherische Theologen mit dem Ausdruck der multivo lipraesentia corporis Christi bezeichneten [1]). Aber hier bildet, wenn auch im weitesten Umfang, doch immer ein soteriologisch-ethisches Verhältniß die Voraussetzung dieser Allenthalbenheit Christi, wie bei der des heiligen Geistes als Geistes Christi ebenfalls, und beides verbindet sich in dem biblischen Satze, daß der verklärte Menschensohn eben mit und in dem Geiste den Seinen gegenwärtig und immanent ist, wie der Vater in Ihm. Etwas Anderes dagegen ist nun die rein metaphysische und darum auf die ganze geschaffene Welt bezügliche im strengen Sinne absolute Allenthalbenheit und Allwirksamkeit im Sinne der göttlichen Wesenheit als solcher. Auch diese scheint freilich in den oben schon angeführten paulinischen Aussagen über den Erhöheten ihm zugeschrieben zu werden, und das Gegentheil wird sich überhaupt schwer direkt erweisen lassen. Aber es ist doch die Frage, ob wir nicht Worte wie diese oder das ähnliche des Herrn selbst Matth. 28, 18. — wie andere anderweitig auch, vgl. Matth. 17, 20; Marc. 11, 23. 24. mit Joh. 15, 7. u. a. m. — nach der specielleren Aussage Joh. 17, 2. zu limitiren haben, in welcher der Herr nur bezeugt, daß der Vater ihm Macht gegeben habe über alles Fleisch, auf daß er Allen das ewige Leben gebe, welche der Vater ihm gibt, d. h. also allerdings eine die ganze Menschheit umfassende Lebenskraft und Lebenswirksamkeit (cf. Joh. 12, 32.), aber doch nur unter Voraussetzung des Erlösungsrathes Gottes und zum Zwecke seiner Vollführung an allen Denen, welche dazu verordnet, d. h. willig sind. Darauf weiset ja auch der Zusammenhang des angeführten synoptischen Wortes Jesu in Matth. 28, 18 mit V. 19 und 20 hin. Uebereinstimmend wird anderwärts gerade die allgemeine gotthafte Weltleitung, abgesehen von dem besonderen Verhältniß zur Gemeine, nicht sowohl dem Sohne, als vielmehr dem Vater zugeschrieben, der Jenem nach und nach alle seine Feinde zu Füßen legt, und die ihm Zugeeigneten inmitten der Welt schützt. Dadurch würden wir für dies weitere Gebiet wenigstens auf eine dem Begriff des Christus „otiosus" (ad dextram patris) einigermaßen analoge Anschauung geführt, und dies dürfte die Wahrheit in jener reformirten Auffassungsweise sein. Der Gewinn dabei aber ist der, daß von da aus die geschichtliche Entwickelung des gottmenschlichen Lebens, welche wir oben als Grundidee

---

[1]) Vgl. bei Schmid S. 252: omnipraesentia respectiva.

voranstellten, bis ans Ende sich lebendig gestaltet [1]). Nicht sowohl schon die Himmelfahrt würde dann der Moment sein, wo der allseitig vollendete status divinus für ihn eintritt, sondern vielmehr eben jener Endpunkt der Weltgeschichte nach 1 Cor. 15, 28; und wie es auch im tiefsten Grunde der Zusammenhang der ethischen Gottesordnung mit sich bringt, so wäre dies „Unterthanwerden" des Sohnes zu gleicher Zeit und wesentlich gerade der letzte Schritt zu seiner vollendeten Verherrlichung. Was der Apostel an jener Stelle durch den paradoxen Ausdruck vom Unterthanwerden gerade nach erlangter siegreicher Allherrschaft andeutet, ist, im Lichte des Geistes verstanden, abermals nichts Anderes, als jenes lebensvolle Kreisgesetz des organischen und zumal des organisch-ethischen Lebens. Das Letzte ist ein Erstes, das Geringe das Hohe und umgekehrt. Diese unerschöpfliche Dialektik des Lebens begründet, trägt und vollendet mit ihrem Setzen und Wiederaufheben, Unterscheiden und Wiederverbinden in ewigem Zugleich das urbildliche heilige und selige göttliche Innenleben der Dreieinigkeit. Dasselbe Gesetz bedingt schon jetzt der Anlage nach alle Herrlichkeit des geschaffenen abbildlichen Lebens, zumal im Reiche der persönlichen Creatur, wird dereinst dessen Signatur sein in dem ewigen Vollendungsäon, und die Entwickelungsgeschichte dieses Reiches von jenem Anfang zu diesem Ausgang ist nichts Anderes, als die fortschreitende, immer vollständigere Ausgestaltung des bezeichneten Lebensgesetzes zur umfassenden Geltung. Darin liegt für uns der deutliche Wink, daß wir auch die mit der Erschaffung und Entwickelung der Welt gesetzte Geschichte des Sohnes Gottes gar nicht anders denken können und dürfen, denn als urbildlich ökonomische Verwirklichung dieses Grundgesetzes im Verhältniß zu jener, der Welt, und entsprechend im Verhältniß zu der ursprünglich ewigen Bestimmtheit des trinitarisch-göttlichen Wesens als zeitlich successive abbildliche Ausgestaltung derselben. Dann liegt es aber im Begriffe der Sache selbst, daß der Schlußpunkt dieses großen, nicht pantheistisch unheiligen, sondern persönlich freien und heiligen gottmenschlichen Processes göttlicher Selbstoffenbarung an dem nächsten Subjekte derselben, m. a. W. daß diese letzte und vollendete Erhöhung des siegreichen Gottessohnes und Gottmenschen zugleich wesentlich auch ein heiliges Unterthanwerden ist, durch welches diejenige Unterordnung in der Gleichheit, welche den Sohn im Verhältniß zum Vater hypostatisch karakterisirt, wieder in ihr volles und ewiges Recht trete.

Daß damit seine wesentliche Gottmenschheit auch dann nicht aufhörend gedacht werden kann und darf, haben wir bereits ausgesprochen. Der Unterschied ist nur der, daß was bis dahin nur im Verhältniß zu dem erst noch wachsenden Leibe, der Gemeine, stattfand, dann zu der ganzen vollendeten Schöpfung in Kraft tritt. Die Hölle und ihre Bewohner freilich bleiben dabei ebenso außer Betracht, als in jenem paulinischen Zeugnisse selbst. Darüber etwas Positives zu sagen, wo die Schrift schweigt, steht uns am wenigsten zu (cf. § 80). Aber die zu

[1]) Vgl. bei Martensen § 179.

dem Bilde des Sohnes nun vollendete Schöpfung ist jetzt von „Gott", d. h. von dem Vater durch den Sohn im heiligen Geiste, so absolut erfüllt und durchwaltet, daß auch der Sohn nun wieder, wie vor der Menschwerdung, allereigentlichst göttlich vermittelnd, allgegenwärtig und allwirksam in ihr nach allen ihren Seiten und Beziehungen ist, aber jetzt explicite als Gottmensch, wie er es vorher nur implicite war. Dann also wäre er „im Feuer, im Wasser, im Strick u. s. w., wie Luther schon jetzt will (aber eben wol zu früh), d. h. in wesentlich geistleiblicher Verklärungsherrlichkeit dem All offenbar und immanent, und doch in den verschiedenen Reichen der Schöpfung auf verschiedene Weise, je nach deren verschiedener Beschaffenheit und Stellung im Ganzen des Vollendungsreiches. So gewinnt das Ganze der großen Schöpfungs-, Erlösungs- und Vollendungsgeschichte der Gottes-Welt auf die reichste Weise sein höheres Gegenbild in der frei eingegangenen organischen Entwickelungsgeschichte des Sohnes Gottes als der der Welt zunächst zugewandten Hypostase, und zunächst die nachirdische Periode dieser letzteren erscheint sowohl in ihrer grundwesentlichen göttlichen Einheitlichkeit als status exaltationis, welche durch die drei Epochen, der Auferstehung, der Himmelfahrt und der letzten Reichsübergabe sicher hindurch besteht, als in ihrer genetischen Mannigfaltigkeit, welche in diesen zwei Perioden bis zum letzten Ausmünden in den ewigen Endzustand lebendig fortschreitend sich vollzieht. Vielleicht, daß die künftige Erkenntniß des Schauens diese muthmaßende Glaubensanschauung des stückwerklichen Denkens uns einst bestätigend verklärt.

Mit der erörterten Hauptfrage nach dem Inhalt der durch die Auferstehung bedingten Erhöhung des Gottmenschen zur Herrlichkeit steht in einem gewissen, wenn gleich loseren Zusammenhang die Frage nach der Art und Weise des Eintritts Jesu in dieselben: ob er selbst in göttlicher und königlicher Macht „sein Leben wiedergenommen" (Joh. 10, 17), d. h. den verklärten Leib sich gegeben, oder vom Vater ihn empfangen habe als Sohn und als Mensch (Röm. 8, 11 u. ö.). Die vorwiegende biblische Darstellung weiset auf das Letztere, und doch behält die erstgenannte Auffassung auch ihr Recht, wie exegetisch [1]) so auch dogmatisch, theils im Blick auf die Idee des Gottmenschen als solchen, theils im Anschluß an die Art, wie wir den Zustand Jesu zwischen Tod und Auferstehung glaubten auffassen zu müssen. Ist dieser schon ein Uebergangszustand, so liegt es nahe, den Heraustritt aus demselben vollends schon als selbstthätige Wirkung des Siegers über den Tod, als freies Auferstehen aufzufassen. Indeß war jener Zustand im Hadesparadies eben doch, als der des gestorbenen Menschensohnes, noch immer ein wesentlich gebundener für ihn und insofern bedurfte er, obwohl er das Leben in ihm selbst hatte und war, doch zur wirksamen Erregung oder Befreiung dieser seiner göttlichen Lebenskraft, gerade jetzt noch der Machtwirkung des Vaters, und der Vater hat ihn auferweckt. Beides wird sich uns ohne Zweifel richtig vermitteln, wenn wir nach der vollkommen begründeten Analogie

[1]) Vgl. Matth. 28, 6. — Joh. 1, 4; 2, 19; 5, 26; 11, 25. (Acta 2, 24.).

jener früheren Worte Jesu in Bezug auf die Verklärung überhaupt (Joh. 17, 1. 5.) sagen: er erbat sich mit Bewußtsein und Freiheit, da die Stunde gekommen war, in voller Sohnes-Einigkeit mit dem Vater von diesem die Wiedervereinigung mit dem Leibe und die dadurch bedingte entscheidende Verklärung seines gottmenschlichen Wesens. So ist der Auferweckte zugleich doch auch der Auferstandene (Acta 2, 24.). Daß die Apostel in ihrer Predigt vorzugsweise das Erstere hervorhoben war von selbst gegeben, insofern sie zu Solchen redeten, welche vor der Hand nur von dem gekreuzigten und gestorbenen Jesu von Nazaret wußten, während es erst galt, dessen Hoheit ihnen zu beweisen. Dagegen kann unter anderen Umständen, wie z. B. bei Zinzendorf, nicht mit Unrecht die andere Seite mehr in den Vordergrund treten.

Wichtiger ist eine dritte Frage, nach der inneren Bedeutung des Uebergangs Christi zur Herrlichkeit, im Verhältniß zum vorangegangenen Entäußerungsstande: inwiefern er als naturgemäß nothwendiger Entwickelungsfortschritt oder inwiefern als freier Akt göttlicher Lohnertheilung aufzufassen ist. Es bedarf wol keines eingehenderen Beweises, daß auch hier das Zweite nicht durch das Erste ausgeschlossen wird für Den, dessen heilige Freude es ist, sich Alles das mittheilen, schenken zu lassen, was ihm von der anderen Seite selbst eigen ist, und der sein ganzes irdisches Leben hindurch ja das fortschreitend geworden war, was er zugleich grundwesentlich war, das metaphysisch Gegebene sich ethisch neuerworben hatte. Und ebenso klar ist, daß es zum Abschluß des ganzen Menschensohnes-Werkes gehört, daß Gott dessen absolute Vollkommenheit und Wohlgefälligkeit in seinen Augen vor Allem an dem Sieger selbst durch Kron- und Lohn-Ertheilung herrlich bekundet. Freilich kann diesem als dem ewigen Gottessohne an Herrlichkeit und Seligkeit ad intra des trinitarischen Lebens nichts Neues zuwachsen und seine heilige Kindesdemuth begehrt darum auch für sich weiter nichts, als dieses (Joh. 17, 5.). Auch sein allwaltendes Mittler- und Herr-Sein von nun an, seine Herrlichkeit ad extra, ist von der einen Seite und grundwesentlich ja nichts Neues (Phil. 2, 6; Col. 1, 15 2c.; Joh. 1, 3 2c.). Von der anderen Seite aber und in formaler Hinsicht, dem Grade der Entfaltung nach, ist es doch ein Neues.

Erstens steht dem früheren verborgenen allvermittelnden Walten des Logos — verborgen nicht nur vor der Welt, sondern auch vor den Gläubigen des alten Bundes — nun eine volle Offenbarung seiner Herrlichkeit und Macht, verbunden mit vollständiger Anerkennung von allen Seiten gegenüber (Phil. 2, 10; Matth. 26, 64.). Zweitens nimmt der Erhöhete diese Stellung jetzt eben ein als der Gottmensch, so daß die verklärte Menschennatur in diese Gottesherrlichkeit mit aufgenommen ist. Beides muß zunächst jedenfalls im Verhältniß zu seiner vorangegangenen Erniedrigung und Verkennung als Mensch und für sein zeitlich bedingtes gottmenschliches Selbstbewußtsein ihm ein Gut sein. Aber auch im Verhältniß zu seinem ewigen Selbstbewußtsein ist es dies insofern, als dadurch die in ihm als Sohne von Ewigkeit ruhende Wahrheit der gottmenschlichen Idee, als Krone und Kern der Schöpfungs- oder Weltidee

überhaupt, nun auf diesem Wege zur vollendeten Offenbarung und Verwirklichung gekommen ist. Jede Verklärung aber der in den Tiefen der Gottheit verborgenen Lebenswahrheit ist der heiligen Liebe selbst Freude und Seligkeit. Endlich aber findet dieselbe darin ihren schönsten Lohn und ihr höchstes Gut, daß sie nun vom Throne dieser gottmenschlichen Herrlichkeit aus den Erlösten Theil geben kann an ihrem Siege. Um diese Macht bittet Jesus (Joh. 17, 24.) deshalb für die Seinen, im Bewußtsein seines heiligen Rechtes, den Vater ebenso bestimmt, als um die eigene Wiedererhebung in den vorigen Stand. Diese „Macht über alles Fleisch", das in sich lebensunkräftige, ihm das ewige Leben in der Gemeinschaft der Versöhnten mit Gott geben zu können, ist der Liebe höchste Seligkeit, und auch der tiefsten Demuth des Sohnes und Menschensohnes ist die höchste Verklärung, welche der Vater nach dem Rechte der heiligen Liebe ihm verleiht, sofern sie ein Mittel dazu wird, nicht minder willkommen, als die tiefste Todeserniedrigung es aus gleichem Grunde war.

So ist auch hier Nothwendigkeit und Freiheit, die metaphysische und die ethische Seite eines und desselben Vorgangs in ungetrennter Verbindung zu fassen und ein jedes von beiden Momenten an seinem Orte und in seinem Rechte zu würdigen, hier im Stande der Herrlichkeit, wie in anderer Weise im Stande der Niedrigkeit ebenfalls, am Urbilde Christi selbst, wie in anderem Verhältniß in dem abbildlichen Leben und Wesen der Seinen auch. Denn Alles, was in irgend einem Sinne der göttlichen Natur theilhaftig ist oder wird, steht auch unter deren urbildlichen Wesensbestimmtheiten, und dazu gehört vor Allem diese organische Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit.

Zweites Lehrstück.

Das Werk des Gottmenschen.

§ 45.

Das Verhältniß der Person zum Werke.

Das ganze Werk Christi wurzelt in seiner Person nach deren gegebener Natur sowohl, als ihrer ethischen Vollendung in geschichtlicher Selbstbewährung, durch welche er zum Erfüller der alttestamentlichen Messiasidee wird, als Prophet, König und Priester.

Die gesonderte Darstellung der Person und des Werkes ist nicht dahin zu mißverstehen, als wäre die Person etwas dem Werke gegenüber Gleichgültiges, wogegen wir uns vielmehr schon durch die grundlegend vorangestellte Betrachtung der Beschaffenheit und Bedeutung der gottmenschlichen Wesenheit des Heilandes als solcher verwahrt haben. Im Gegentheil könnte man eher behaupten, daß mit der Person des Gottmenschen schon Alles, was zur Heilsbegründung erforderlich, gegeben sei, sobald man dieselbe nur nicht rein abstrakt als Idee, oder doch als bloßes wirkungsloses d. h. lebloses Sein auffaßt, sondern so, wie wir es in den letzten Paragraphen gethan, in ihrer lebendigen geschichtlichen Wirklichkeit und also auch Wirksamkeit zuerst auf Erden inmitten der Menschheit und dann im himmlischen Heiligthum zur Rechten des Vaters. Indeß ist das, was wir hier gezeichnet haben, vor der Hand doch eben mehr nur die unmittelbare geschichtliche Erscheinung des Gottmenschen in ihren verschiedenen Stadien an ihr selbst, die Wirklichkeit, in der die erfolgreiche Wirkungskräftigkeit für das Weltheil allerdings wesentlich gegeben ist, aber es bedarf zum vollen Verständniß der Wirkung selbst, wie wir sie uns im Glauben anzueignen haben, noch einer näheren Darlegung der einzelnen Momente, welche die Wirkungskräftigkeit dieser Person und ihrer Geschichte begründen, und der verschiedenen Beziehungen, in welchen diese einzelnen Seiten ihres Thuns und Seins zu dem stehen, was schließlich bewirkt werden soll.

Was das Sein und Wesen des Gottmenschen betrifft, so haben wir dessen von vornherein mittlerische Bedeutung schon mehrfach bezeugt (§ 40. 41.). Aber wie die Trennung zwischen Gott und der Menschheit, welche einen Mittler als Versöhner forderte, wesentlich nicht eine naturhafte, in dem bloß metaphysischen Unterschiede beider Theile begründete war, sondern eine ethische, veranlaßt durch den freien Abfall der ersten Menschen, und nur in zweiter Linie und abgeleitet allerdings auch in eine naturhafte Bestimmtheit eingegangen war, ebenso kann nun auch die Versöhnung nicht auf bloß naturhaftem Wege, durch die wunderbare Vereinigung göttlicher und menschlicher Natur in der Person des Mittlers sich vollziehen. Dies Verhältniß ist vielmehr nur die unerläßliche metaphysische Grundlage, auf welcher sich dann durch ethische, freipersönliche That die geisteskräftige Wahrheit und Wirksamkeit der Versöhnung erbauen muß. Darum haben wir in den letzten Betrachtungen in Beziehung auf Christum gezeigt, wie seine Gottmenschheit oder wesentliche Gottessohnschaft erst durch das Leiden der Liebe bis in den Tod sich heilig bewährt und so im Geist und der Kraft ethisch geschichtlich realisirt hat.

Wenn wir nun jetzt weiter zeigen wollen, wie in dieser vollendeten Liebesoffenbarung Gottes in Christo und in Christi vollendetem Liebesgehorsam die Fülle des Heils für die Menschheit begründet sei, so kann dies nicht besser geschehen, als im Anschluß an den kirchlichen Lehrtypus vom dreifachen Amte Christi, nach welchem seine Wirksamkeit als Messias betrachtet wird als eine prophetische, priesterliche, königliche.

Diese Dreieinheit des Werkes Christi in ihrem lebendig organischen Zusammenhang ist zunächst nichts Anderes, als die allerdings erst a posteriori vollkommen verständliche reiche Erfüllung der alttestamentlichen Messiasidee, deren einzelne Momente in jenen Verheißungen nur noch unverbunden daliegen. Die älteste Darstellung des Messias, noch vor jeder schärferen Ausprägung dieses Begriffes, ist die Verheißung eines Propheten, wie Mose war (Deut. 18, 15 ff.), des Vollenders nach dem Begründer der Theokratie. Diese Gestalt tritt dann in der späteren Prophetie ausgebildeter hervor in jenem Knechte des Herrn, der als ein Lehrer des Volkes und der Heiden, ein Licht der Welt bezeichnet wird und in der letzten persönlichen Spitze dieser an sich umfassenderen, organisch reichhaltigen Idee kein Anderer ist, als Christus (Jes. 42, 1 rc.; 49, 1 rc.; 61, 1 rc. [Luc. 4, 21.] cf. Joh. 8, 12.). Unverbunden mit dieser Darstellung geht neben ihr her, und zwar häufiger vertreten in der Weissagung, die andere, nach welcher der Messias der vollendete und vollendende König des auserwählten Volkes ist, der dasselbe siegreich erlöst und durch mächtige Gerichte über die Heiden sich und die Seinen zur Herrschaft auf Erden bringt. Dahin gehören theils die Stellen, wo der Messias als Hirt erscheint (Ez. 34, 23; Sach. c. 11—13 (V. 7.); cf. Joh. 10, 1 rc.), theils die direkt von der Herrschaft desselben handelnden, welche letztere auf geheimnißvolle Weise auch schon die wunderbare Doppelnatur des Verheißenen andeuten (Jes. 9, 6; 11, 1 rc.; Micha 5, 1 rc.; cf. Joh. 18, 37; 5, 27.). Der Sieg dieses Königs im Erliegen oder das priesterliche Selbstopfer desselben für die Welt hat nur an Jesaia 53 (cf. Joh. 17, 19; 6, 51.) seinen bestimmten und klaren Stützpunkt im alten Testamente, von wo aus dann aber die dunkleren, ebendahin gehenden Stellen bei Sacharja Licht empfangen. Die neutestamentlichen Zeugnisse, ganz besonders im Hebräerbriefe, heben dies Dritte dann, dem Wesen der Sache zufolge, umsomehr und am meisten hervor, betonen aber zugleich die beiden anderen Eigenschaften oder Thätigkeiten so bestimmt, daß wir diese Betrachtungsweise des Werkes Christi mit vollem Rechte als eine in der ganzen heiligen Schrift tiefbegründete bezeichnen müssen.

Ebenso aber hat sie ihre sichere und breite Basis im Zusammenhang des Systems für das Denken. Es sind die drei Grundbegriffe des Lichtes, des Rechtes und der Kraft, auf welchen sie ruht, und diese sind der unmittelbare Ausdruck für die drei Seiten oder Vermögen des menschlichen Wesens, in seiner persönlichen Beziehung zu Gott, das Erkennen, Fühlen und Wollen. Die Erkenntniß erleuchtet der Prophet durch das Licht seiner Geistes-Wahrheit (Joh. 16, 13.) zum Leben; das Gefühl nach seiner hier in Frage kommenden höchsten und centralsten Bestimmtheit, als unmittelbare Empfindung des persönlich ethischen Verhältnisses zu Gott im Gewissen — Friede oder Unfriede des Herzens gegenüber dem Heiligen, Parrhesie oder Geschlagenheit, *προςαγωγὴ* oder jenes *ἀπαισχύνεσθαι ἀπ᾽ αὐτου* — hebt der Priester kraft seiner sündetilgenden Sühnthätigkeit durch das Recht seiner absoluten Geistesthat (Hebr. 9, 14.) und das

darauf gegründete Geisteszeugniß (Röm. 8, 16.) aus dem knechtlich geschlagenen Zustande heraus in den einer kindlichen Zuversicht des Herzens zu Gott; den Willen lenkt und stärkt der erhöhete König durch den in das versöhnte Herz bleibend eingegangenen Geist, von Kraft zu Kraft erhebend (Röm. 8, 13. 14.) [1]).

So hat diese Trilogie nicht nur ihre sichere geschichtliche Begründung, sondern auch die sprechendste psychologische und dogmatische Gewähr und die einzelnen Glieder derselben stehen wie in Bezug auf das Objekt der Heilsthätigkeit, den Menschen, so auch in Bezug auf diese selbst nach ihrer inneren Organisation im lebendigsten Zusammenhang. Das prophetische Amt legt den Grund zum ganzen Werke durch Offenbarung der vollen Wahrheit, sowohl von dem ethischen Zustande der sündigen Menschen als von Gottes heiliger Liebe, das priesterliche Amt hebt das Sündenelend der Menschen durch diese Gottesliebe als Gnade auf, indem es ein jedem willigen Empfänger zugängliches Heil wirksam begründet, das königliche Amt vollendet das Werk durch die segensreiche Verwaltung der Gnade und Wahrheit, indem es auf dem Wege der Geistes- und Kraftmittheilung die Einzelnen zu dem ihnen bereiteten Heilsziel wirklich siegreich hinführt. Das zweite ist so das centrale und eigentlich entscheidende, das erste vorbereitend, das dritte vollendend, alle drei aber gehören unzertrennlich zusammen und durchdringen sich gegenseitig so, daß sie wie begrifflich, so auch zeitlich sich zwar deutlich sondern, aber nicht mechanisch auseinanderreißen lassen. Vielmehr hat jedes der drei Momente, obwohl es eine Epoche des Lebens und Wirkens Christi vorwiegend bestimmt und beherrscht, doch zugleich auch immer in den anderen seine Erscheinung und Geltung.

---

§ 46.

Das prophetische Amt Christi.

Das prophetische Amt Christi tritt am meisten hervor in seinen Lehrjahren, in welchen er die absolute göttliche Wahrheit als Gnade den Menschen kund macht, und damit alle alttestamentliche Lehre erfüllt, die entfaltete neutestamentliche der Apostel aber grundlegend vorbestimmt. Zur Vollendung kommt es jedoch erst durch die Wirksamkeit des heiligen Geistes, welcher ihn verklärt, ja in welchem Christus selbst sein Zeugenamt fortführt.

Wenn wir dies prophetische Amt Christi als das zeitlich und sachlich vorbereitende bezeichnen, so haben wir uns damit schon erklärt gegen

[1]) Vgl. die Ausführung dieses Lehrstückes bei Schoeberlein, die Grundlehren des Heils ff., in verwandtem Sinne, wenn auch mit etwas abweichender psychologischer Anschauungsweise.

die überspannende Betonung desselben, durch welche die beiden anderen ganz und gar aufgehen in dies eine, wie sie im Zusammenhang mit der ebionitisch dürftigen Auffassung von der Person Christi bei dem neueren Rationalismus am ausgeprägtesten sich findet. Dessen Bekenntniß ist wesentlich kein anderes als dies: Es ist Ein Gott und Christus — nicht Moses, nicht Sokrates, nicht Muhamed, sondern Jesus von Nazaret — ist sein Prophet, der reinste Lehrer des göttlichen Sittengesetzes. In dieser Verkündigung geläutertster Moral, verbunden mit Jesu eigener praktischer Ausübung zum Vorbild für seine Nachfolger, geht danach die gesammte Bedeutung des Lebens und Wirkens desselben auf und es bleibt nur übrig, daß ein jeder Einzelne nun nach Christi Wort auch dies sein Werk bei sich wieder zur Darstellung bringe, in den Formen, welche seine zeitliche Stellung und individuelle Lebensaufgabe ihm an die Hand gibt, und dies zwar kraft aufgeklärterer Erkenntniß im Fortschritt der Entwickelung des Menschengeschlechtes nach der einen und anderen Seite hin noch geläutert und vervollkommnet. Eine solche Betrachtungsweise bedarf für unseren Standpunkt keiner Widerlegung. Der inneren Verwandtschaft zufolge, welche die gemeinsame nomistische Richtung zwischen dem Rationalismus und Romanismus in vielen Beziehungen begründet, finden wir aber auch auf Seiten des letzteren Aehnliches. Unter Voraussetzung des Beistandes des heiligen Geistes und mit Hinzunahme von allerhand äußeren Selbsthülfen und Bußen ritueller und ascetischer Art stellt auch die römische Kirche dem Menschen hauptsächlich d i e Aufgabe, das neue und vollkommene Gesetz Christi sich anzueignen und zu befolgen. Allein dem entscheidenden Grundzug dieser Kirche gemäß ist dies Gesetz doch weniger ein prophetisches, als vielmehr, eben als Gesetz, ein k ö n i g l i c h e s und dieser Abweg ist daher ebensosehr, ja mehr noch eine übertreibende Ausschließlichkeit in Hervorhebung des königlichen Amtes Christi. Auch diese Betrachtungsweise richtet sich selbst durch ihre Folgen. Abgesehen nämlich von dem pelagianischen Werkwesen, welches sie nach sich zieht, geräth sie über der ausschließlichen Hervorhebung Christi nach seiner königlichen und Richter-Herrlichkeit fast unvermeidlich darauf, ihm als Mittler und Gnadenspender andere Personen an die Seite, in der That aber an seine Stelle zu setzen. So die Heiligen und vor Allen die Maria als Fürbitterin bei dem Sohne und eigentlichen Heiland für das praktisch religiöse Bewußtsein.

Auf der anderen Seite ist es freilich auch nicht das Richtige und hängt mit gewissen aus antiromanistischer Tendenz in eine andere Ueberspannung treibenden Neigungen des Protestantismus zusammen, wenn im Gebiete des letzteren hie und da in Christi Zeugniß nichts gesehen wird, als das noch einmal und verstärkt eingeschärfte alttestamentliche Gesetz und ihm daher eine bloß und zwar n e g a t i v vorbereitende Bedeutung zuerkannt wird, wie sie derjenige des Täufers etwa hatte. Dies ist nicht die Lehre der evangelischen K i r c h e, auch nicht der lutherischen, welche vielmehr ausdrücklich [1])

[1]) Cf. Form. Concord. Art. 6.

auch den positiven „tertius usus legis“ für die Gläubigen anerkannt, und denselben nicht am wenigsten gerade auf dies vollendete ethische Gesetz im Munde Christi bezieht. Die reformirte Kirche betont dies Moment, im polaren Gegensatz und als eine Art Ergänzung zu ihrer mechanisch prädestinatianischen Richtung, noch mehr. Aber sie unterscheidet ihrem gesetzlicheren Verhältniß zur heil. Schrift zufolge und im Sinne eines allzu beschränkten Inspirationsbegriffes das specifisch Neue in Christi Lehre zu wenig von der alttestamentlich gesetzlichen, und verrückt sich dadurch den allgemeinen Gesichtspunkt hier mehr als die lutherische. Der Abweg dagegen, welcher der letzteren immer am meisten nahe liegt, ist der vorher bezeichnete, in dem gesammten vorpfingstlichen Lehrzeugniß nach seinem vorwiegend ethischen Karakter nur „den Spiegel zart“ zu sehen, der uns von der Sünde überführen soll. Diese Neigung beruht auf einer einseitigen Hervorhebung des hohenpriesterlichen Amtes und hängt weiterhin zusammen mit einem mißverstandenen Paulinismus, welcher ebensosehr zum Antinomismus neigt, als die vorhergenannten Richtungen in verschiedener Weise zum Nomismus. Hier hat namentlich auch Zinzendorf längere Zeit in unrichtigen Anschauungen sich bewegt, und dieselben oft so paradox, mit extremer Einseitigkeit, ausgesprochen, daß er das Gesetz nicht einmal in jener Eigenschaft als Spiegel recht gelten lassen wollte, geschweige denn als eine positive Richtschnur für die Kinder Gottes. Er kam erst später, durch die Folgen belehrt, auf eine gründlichere Würdigung der Bedeutung zurück, welche zumal „Jesu Sittenlehre“ auch für die Gläubigen habe. Er aber konnte diese auf Grunde seines tiefen Verständnisses der Person und des Lebens Jesu nun auch nur in der innigsten Verbindung mit der letzteren erfassen und so, daß er dies Vorbild des Menschensohnes in That und Wort sehr lebendig von aller alttestamentlich gesetzlichen Heiligungslehre unterschied und in seiner selbständigen einzigartigen Bedeutung würdigte.

Das Richtige ist ohne Zweifel dies, daß Jesu Lehre bei all' ihrem formal allerdings noch immer vorbereitenden Karakter doch wesentlich als Kern- und Mittelpunkt der gesammten Gottesoffenbarung anerkannt wird, und zwar insofern, als sie sich zur alttestamentlichen verhält als die reife Frucht und Krone dieser wesentlich und ausschließlich, positiv und negativ, vorbereitenden Entwickelung, zu gleicher Zeit aber zur weiteren neutestamentlichen Offenbarung in ihrer durch den heil. Geist bewirkten Plerosis als der fruchtbare Keim, in welchem diese neue und vollendete Offenbarung der ganzen Wahrheit wesentlich und vollkommen gegeben, nur aber noch nicht allseitig und vollständig entfaltet ist. So bringt es die Stellung nothwendig mit sich, welche Jesus Christus, als der eingeborne Sohn aus des Vaters Schooße erschienen im Fleische, zwischen dem Gesetzgeber und den Propheten des alten und den Aposteln des neuen Bundes, nach der Letzteren wie nach seinem eigenen Zeugniß, auf eine schlechthin einzige Weise einnimmt. Dafür legt besonders das Evangelium des Johannes ein lebendiges Thatzeugniß ab.

Daß er in den Tagen seines Fleisches als Prophet überhaupt dastand, war nicht nur der Eindruck seiner Zeitgenossen, sondern ist auch sein eigenes bestimmtes Zeugniß (Matth. 16, 14; Luc. 7, 16 2c.; Joh. 4, 44; Luc. 4, 24; 13, 33 2c.), und er übte dies Prophetenamt, ganz nach alttestamentlichem Vorgange, nicht nur durch das Wort, die Verkündigung göttlicher Wahrheitsoffenbarung, sondern auch durch bekräftigende That, in beiderlei Beziehung dabei wie jene Männer des alten Bundes durch Weissagung und Wunder über das Maß des natürlich Menschlichen sich erhebend. Darin lag der göttliche Erweis seiner höheren Sendung. Aber im Unterschiede von Allen, die vor ihm gekommen (Hebr. 1, 1. 2.), bringt er nicht nur die Wahrheit und zeigt den Weg, sondern er ist beides im absoluten Sinne, als der Eingeborne vom Vater, der Gottmensch (Joh. 14, 6; 1. 17; 3, 11—13.), dessen Worte Leben, d. h. Geistesträger und Kraftquellen sind (Joh. 6, 63) und dessen ganzes Leben Wort d. h. Offenbarung der göttlichen Wahrheit ist, weil er das ewige Wort selbst, der Träger aller Gottesoffenbarung, im Fleische ist, Der, in welchem das Leben und mit diesem das Licht für die Menschheit uranfänglich, einzig und absolut wohnt und nun sich mittheilt (Joh. 1, 14. 4.). So ist Lehre und Leben bei ihm durchaus Eines und beides in absoluter Vollkommenheit gegeben. Insofern kann, unbeschadet des vorher bezeichneten Unterschiedsverhältnisses zwischen dem unmittelbaren Worte Christi und der Lehre seiner Apostel, welches immer nur ein ökonomisch-pädagogisches ist, nicht weiter die Rede sein von einer „Perfektibilität" des Christenthums, weder im Sinne des Montanismus und seines Parakleten noch im Sinne des Rationalismus und seiner Aufklärung. Vielmehr ist das Wort Christi seinem Inhalte nach die abschließende, absolute Wahrheit selbst (Joh. 6, 68.), zwar nicht in Bezug auf das Vielerlei der irdischen und himmlischen Dinge, wohl aber rücksichtlich des Heils der Welt, welches zu gründen er gekommen war. Das will sagen: Christi Wort ist die volle Wahrheitsoffenbarung in Beziehung auf Gott sowohl als den Menschen, das beiderseitige Wesen wie das gegenseitige Verhältniß Beider und trägt darum alle Bedingungen in sich für die Wiederherstellung der durch die Sünde zerrissenen Gemeinschaft zwischen Beiden.

Christi Wort bezeugt demnach erstens die Tiefe des menschlichen Sündenstandes auch bei aller äußern Gesetzeserfüllung (Matth. 7, 11.) und das bleibende Vorhandensein jenes unseligen Trennungsstandes, welcher daraus unvermeidlich folgt, bis Gott selbst ins Mittel trete und Heil schaffe (Joh. 14, 6.), zweitens die Tiefe des göttlichen Wesens und Willens als der heiligen Liebe, welche diesen Rath zum Heil nun wirklich gefaßt und ausgeführt habe (Joh. 3, 16.); drittens den demzufolge einzigen Weg für die sündige Menschheit dieses Heils theilhaftig zu werden durch Buße und Glauben an ihn als den Heiland der Welt (Marc. 1, 15; Joh. 6, 29.). Oder, mit Johannes zu reden, Christi Wort bezeugt die absolute Wahrheit als die absolute Gnade, beide in seiner gottmenschlichen Person unmittelbar zusammen-

geschlossen und dargeboten. Insofern ist dann das heilige Selbstzeugniß Jesu von sich in dieser Eigenschaft als Gottmensch und einiger Heiland der einheitliche Grundinhalt seiner ganzen Predigt, wie sie namentlich Johannes am tiefsten uns wiedergegeben hat (Joh. 8, 12; 17, 3.). Weil aber die eingehende Kundmachung dieser gesammten Wahrheit zum Heil vor der geschichtlichen Vollendung seines Erlösungswerkes nicht möglich war — denn durch das vollbrachte Werk erst wird seine Person für unsere Aneignung lebenskräftig erschlossen und der Geist ausgegossen, welcher allein uns zu dieser Aneignung innerlich befähigt — darum begnügt sich Jesus, indem er alles Weitere der Zukunft aufspart (Joh. 16, 12.), theils in Ansehung der Aneignung des Heils mit einstweiliger Feststellung der Grundwahrheiten (Matth. 5, 3 ff.; 11, 25; 18, 3; Marc. 1, 15; 16, 16; Joh. 6, 29; c. 3, 3 ff.; Matth. 10, 37 ff. und Parall.; Joh. 8, 31; 15, 1—10.), theils in Bezug auf die bevorstehende Vollendung des anzueignenden Heilswerkes mit wenigen Andeutungen (Joh. 6, 51; Matth. 20, 28; V. 17—19 und Parall.). Beides blieb vor der Hand auch von den Jüngern mehr oder weniger unverstanden, ist aber für die nachpfingstliche Erkenntniß von um so größerer und fundamentaler Bedeutung.

Statt dessen aber geht er viertens in ethisch-praktischer Auswickelung des Begriffes der Wahrheit näher ein auf die unveränderlichen sittlichen Forderungen Gottes an die Menschheit, welche das alttestamentliche Gesetz im Schattenriß vorgezeichnet hatte und er nun, dasselbe erfüllend, in ihrer wesentlichen Wahrheit und allumfassenden Centralität lebendig ans Licht stellt. Diese Summa derselben ist die, vollkommen zu sein in der Liebe, wie Gott vollkommen ist, als die Liebe (Matth. 5, 48. [Luc. 6, 36.] 22, 37 ꝛc. und c. 5—7, die Bergrede überhaupt). Diese ethischen Lehren haben denn natürlich nicht minder als die vorhergenannten ihre hohe Geltung für alle Zeit als das neue „Gesetz" des Reiches Christi, aber ihr nächster Zweck ist allerdings vielmehr der propädeutische, durch diese offene Darlegung des ganzen ungeheueren Abstandes zwischen dem göttlichen Wesen und Willen und dem vorliegenden sittlichen Zustande der Menschen bei den Empfänglichen fürerst das Bedürfniß nach einer Erlösung zu wecken, welche ihnen göttliche Kraft verleihe, den gezeigten Weg zu wandeln. Dies ist der secundus usus legis, welchen Paulus in Bezug auf das alttestamentliche Gesetz so energisch hervorhebt, welcher aber auch für diese ethischen Zeugnisse Christi in ihrer hohen Idealität nicht weniger, ja in noch viel verschärfterem Sinne gilt. In dieser Beziehung tritt Jesus in besonders lebendige Parallele mit den Propheten des alten Bundes nach ihrer sittlichen Offenbarungswirksamkeit und knüpft wiederholt an prophetische Aussprüche an (Hosea 6, 6. cf. Micha 6, 8.), um den wahren Gehorsam der Liebe in seiner unendlichen Erhabenheit über den bloß äußeren rituellen herauszuheben. Aber er kann auch noch weiter zurückgehen auf die Forderungen des Gesetzes selbst, welche deutlich, wenn auch nicht streng und allgemein

durchgeführt, dieselbe Vollkommenheit heiliger Liebe von Israel begehren (Levit. 19, 18; Deut. 6, 5.).

Insofern ist denn „Jesu Sittenlehre" allerdings keine vollständig neue, sondern sie enthüllt nur die tiefere Seite, die Seele der alttestamentlichen, indem sie dieselbe von der pädagogischen und zeitlichen Einleibung in Form und Buchstaben — als *νόμος τῶν ἐντολῶν ἐν δόγμασι* Eph. 2, 15. — befreit. Eben dadurch aber, daß sie dies principiell und durchgreifend thut, mehr als selbst die Prophetie es noch vermocht und geburft hatte, ist sie andererseits und wesentlich doch eine neue, und beides ergibt sich im Sinne der oben aufgestellten Bestimmung mit innerer Nothwendigkeit aus der so lebendig organischen Natur des Entwickelungsganges der göttlichen Offenbarung. Kraft der Einheit und Selbigkeit des zu Grunde liegenden Princips setzt dieselbe nie etwas wider die Wahrheit — ein Wort wie das: „und deinen Feind sollst du hassen" (Matth. 5, 43.) ist menschliche Zuthat! — aber kraft ihrer reichen Mannigfaltigkeit und weisen Angemessenheit an Fassungskraft und Bedürfniß der Offenbarungsempfänger gibt sie auch nicht sogleich die ganze Wahrheit, sondern wenn dieselbe auch, wie bei diesem Urgebote der Liebe, vorläufig bezeugt wird, läßt sie doch eine stufenmäßige Entfaltung dieser Keime eintreten, und Christus eben ist es, der diese zu ihrem entscheidenden Abschluß bringt und dadurch ein Neues begründet.

Aber er kann dies vor der Hand nur erst in principiell centraler Weise thun, noch nicht mit allseitig peripherischer Durchbildung und daher bedarf dieses Gesetz Christi auch seinerseits noch immer, gerade in extensiver und modaler Beziehung, der verklärenden d. h. vollständig entfaltenden Vollendung durch den heiligen Geist. Darauf weiset er selbst bestimmt hin, aber er bezeugt auch, daß er selbst es ist, der diesen senden wird, ja daß er in dem Geist wiederkehren und Wohnung machen wird in den Seinen (Joh. 14, 16—18.). Nicht um seinetwillen, sondern um ihretwillen beschränkt er sich vor der Hand in seinem Zeugniß und tritt so als „sein eigener Prophet" auf (Olshausen). Unter des Verklärten leitender Immanenz setzt der heilige Geist in den von ihm erfüllten und getriebenen erstberufenen Jüngern und Aposteln die prophetische Thätigkeit des historischen Christus fort und unter Vermittelung ihres grundlegenden Zeugnisses dann auch in allen Denen, welche durch ihr Wort glauben, bis der Herr einst sichtbar wiederkehrt. Die „Salbung", welche die Gläubigen durch des Geistes Wirkung haben (1 Joh. 2, 20 ff.), ist die reife Frucht innerhalb dieses Aeons von Christi in den Tagen seines Fleisches begonnener und im Stande der Erhöhung auf andere Weise noch immer fortgeführter prophetischer Thätigkeit. Es ist darum ebenso falsch, wenn man sein historisches Zeugniß zu Gunsten des apostolischen zurücksetzen will, als wenn man meint, mit Beiseitsetzung des letzteren auf jenes in seiner Ausschließlichkeit zurückgehen zu müssen oder zu dürfen. Der erste Fehler ist von Seiten der Kirche und gerade der evangelischen im Interesse eines beschränkten Dogmatismus mehrfach gemacht worden, der zweite ist

principiell der Standpunkt des unkirchlichen Rationalismus. Beide Entwickelungsformen des Lehrzeugnisses Christi stehen in einem so lebendig organischen Unterschieds- aber auch Einigkeits-Verhältniß, daß die lehrreiche Aufgabe der christlichen Erkenntniß zwar einerseits darin besteht, dieses Unterschiedes, dieser Mannigfaltigkeit des Fortschrittes sich klar bewußt zu werden, aber andererseits auch darin, die tiefe Uebereinstimmung in beiden lebendig zu erfassen, und jede Auseinanderreißung beider, es sei auf welche Weise es wolle, nur Verkümmerung oder Verlust der Wahrheit zur Folge haben kann.

Die Worte des historischen Christus wollen und sollen für die praktische und dogmatische Erkenntniß im Lichte der nachpfingstlichen apostolischen Offenbarung gelesen und ausgelegt werden, und erschließen nur so ihren ganzen und tiefen Wahrheitsgehalt. Aber ebensosehr hat auch wiederum das Verständniß der letzteren den nothwendigen Prüfstein für seine Richtigkeit an Christi unmittelbarem Worte. Alles wahrhaft apostolische erweiset sich als göttliche Geistes-Wahrheit dadurch, daß es „von dem was Christi ist, genommen“ ist (Joh. 16, 14.), und jede Auslegung des apostolischen Wortes, welche diese Prüfung nicht aushält, ist eine verfehlte. Dies gilt namentlich auch in Bezug auf den paulinischen Lehrtropus, als den am meisten eigenthümlichen und formell von den Worten Christi abweichenden. Besonders bedeutungsvoll und lehrreich gestaltet sich in dieser Hinsicht das Verhältniß der paulinischen Geisteszeugnisse zu denjenigen Christi, wie Johannes sie gibt. Denn hier ist eine vollständigere Ebenbürtigkeit beider Theile vorhanden, als zwischen Paulus und den Synoptikern, weil die letzteren ihren vorherrschend isagogischen Karakter nicht verleugnen.

Wir wiesen schon in der Einleitung auf die hohe Wichtigkeit hin, welche zumal für die systematische Theologie dieses Verhältniß von Paulus zu Johannes, zunächst dem johanneischen Christus, dann aber auch dem Johannes selbst hat, und werden namentlich in der Lehre von der Aneignung des Heils davon näher Gebrauch zu machen haben.

---

§ 47.

Das priesterliche Amt Christi.

Das priesterliche Amt Christi vollzieht sich hauptsächlich in seinem priesterlichen Selbstopfer am Kreuze, durch welches das alttestamentliche vorbildliche Opfer erfüllt und aufgehoben wurde. Diese Erfüllung beruht darauf, daß Jesus Christus als wahrer Gott und Träger der gesammten Menschheit, aber auch als wahrer und sündloser Mensch die ganze Offenbarung des göttlichen Zornes über die Sünde in freier und heiliger Selbsterfahrung der ganzen Tiefe des Todes auf sich ge-

nommen hat. Jene Erfüllung besteht in Folge davon darin, daß sowohl die Sühne für die Sünde der Welt, oder die Versöhnung Gottes mit der Welt, d. h. die objektive Aufhebung des durch die Sünde eingetretenen Trennungszustandes zwischen Gott und der Menschheit vollzogen, als auch die Versöhnung der Welt mit Gott, d. h. die subjektive Wiederzueignung der Gottesgemeinschaft oder des ewigen Lebens an den einzelnen gläubigen Empfänger, möglich gemacht ist. Wie aber das Ganze dieses priesterlichen Werkes Christi nicht bloß in seinem Tode, sondern in seinem gesammten heiligen Gehorsam begründet ist, so hat es seinen Fortgang auch im Zustande der Erhöhung, in welchem er priesterlich eintretend für die Menschheit vor Gott steht und aus welchem er die objektiv Allen erworbene Gnade allen Denen fortwährend subjektiv zueignet und bewahrt, welche sich im Glauben an Ihn mit Gott versöhnen lassen.

Daß der innerste Kern und Mittelpunkt von Christi Erlösungswerk seine priesterliche Selbstopferung sei, ist Grundüberzeugung der christlichen Kirche in Folge des übereinstimmenden neutestamentlichen Zeugnisses, wonach er entweder mit dem Opfer oder mit dem Priester des alten Bundes so verglichen wird, daß in Ihm die Erfüllung und Vollendung alles dort Angelegten und Vorgebildeten vollzogen erscheint. Aber die ganze Fülle und Tiefe dieser Idee des vollendeten Sühnopfers für die Sünde der Welt ist nicht sogleich und nicht immer in voller Klarheit und Reinheit erfaßt und bewahrt worden. Es findet auch hier ein Fortschritt statt, der vielfach mit verflachenden oder verdunkelnden Trübungen der Idee zu kämpfen hat.

Die Grundbestimmtheit des Ethischen, des göttlich und gottesbildlich Heiligen, als eines ebenso Freien wie Nothwendigen, bringt es fast von selbst mit sich, daß in der menschlichen Auffassung meist die eine oder die andere Seite das Uebergewicht bekommt, und erst vermittelst eines längeren Processes der Lehrbildung beide Momente ihr richtiges Verhältniß finden. Daher ringt hier immer eine das Freie betonende, mehr drastisch lebendige Anschauungsweise mit einer anderen, mehr speculativ exakten, welche das Nothwendige hervorhebt, und jede von beiden erscheint in demselben Maße einseitiger und unvollständiger, als sie sich der Anerkennung des anderen Moments in seiner Wahrheit verschließt, ruft aber eben dadurch um so mehr wieder eine entgegengesetzte Darstellungsweise mit innerer Nothwendigkeit hervor. Der Priester ist einmal nichts ohne das Opfer, wie das Opfer nichts ohne den Priester, und im Verhältniß zur Sünde gelangen beide Begriffe erst zu ihrer Vollendung im Sühnopfer des Todes, welches das gestörte Leben wieder heilt.

Dabei liegt es in der Natur der Sache, daß die erstgenannte Richtung im Allgemeinen auf Seiten der concurrirenden Personen — Gottes wie

der Menschen, vor Allen Christi selbst — das Moment des Ethischen als freier Selbstthätigkeit mehr ins Auge faßt, die zweite dagegen das andere der gegebenen Zuständlichkeit, jene das subjektive Verhalten, diese das objektive Verhältniß.

Schon die erste theologische Arbeit der alten Kirchenzeit zeigt uns beide Seiten, so daß von dem ersten Moment zum zweiten fortgeschritten wird. In der einen Richtung wird theils Gottes Liebe betont, welche Christi Opfer als freie Liebesthat gnädig annimmt (Origenes), theils erscheint der Letztere als der siegreiche Befreier der Sünderwelt aus der Gewalt des Satans, der jene durch den Abfall von Gott rechtlich und faktisch anheimgefallen ist (Irenaeus, Gregor von Nyssa, Ambrosius, Rufin, Gregor M. u. A.). Die andere Richtung bekam aber durch Athanasius die Oberhand, welcher den inneren Widerstreit zwischen der Liebe und Gerechtigkeit Gottes gelöst werden läßt durch das Todesleiden Christi als einen Akt stellvertretender Genugthuung. Aehnlich auch Andere, wie Basilius der Große, Cyrill von Jerusalem.

Auf dieser Anschauung ruht der Hauptsache nach auch die in diesem Gebiet entscheidendste Arbeit des Anselm v. Canterbury [1], in seinem cur Deus homo, aber sie ist eben darum so bedeutungsvoll, weil er auch das andere, erste Moment zugleich zum Rechte zu bringen sucht: Christi, des Lebensfürsten, Tod als solcher sühnt die Gesammtschuld der Weltsünde, aber sein freiwilliges Eingehen in denselben erwirbt ihm zugleich ein positives Wohlgefallen von dem Vater der Liebe, der ihm nun durch überreiche Beseligung seiner Erlöseten lohnt. Nur sind wol beide Momente hier noch zu sehr nebeneinander gestellt, statt unlösbar verbunden zu werden — eben nur als höchste freie Liebesthat sühnt der Tod des Gottmenschen überhaupt, so aber auch vollständig und einfach — und die Folge davon ist, daß jedes einzelne doch wieder leicht einseitiger Behandlung und verderbender Uebertreibung anheimfällt. Unganz im einseitigen Interesse des ethisch freien Moments ist die Darstellung bei Abälard, auch dem Lombarden: Christi Liebeshingebung bezeugt uns Gottes Liebe und weckt unsere Gegenliebe, wodurch wir gerecht werden. Den Teufel will Abälard so wenig eingemischt wissen, als Anselm, während Bernhard v. Clairvaux u. A. diese Beziehung geltend machen. Dabei hob Bernhard mit der späteren Mystik in objektiver Hinsicht das Verhältniß hervor, daß Christus als das Haupt für die Glieder in organischer Stellvertretung gehandelt und gelitten habe. Im Allgemeinen aber lag es der herrschenden äußerlichen Weise der Scholastik näher, nach dieser Seite den Begriff der juridischen Genugthuung weiter auszubeuten, und das that sie in jener dem Mittelalter eigenthümlichen privatrechtlichen Fassung aller menschlichen Verhältnisse auch auf diesem Gebiete mit vieler Angelegenheit. Hier ist Thomas Aquinas mit seinem Satz vom meritum

[1]) Vgl. Hagenbach, Dogmengeschichte II, 1, 157 2c. und Ritschl: Ueber die Begriffe von der Genugthuung und dem Verdienste Christi. Theol. Jahrbücher 1860, 4.

Christi superabundans von entscheidender Bedeutung, obgleich er auch jenes organische Verhältniß nennt. Hieran knüpft sich die römisch kirchliche Lehre, welche diesen Begriff auch auf die Heiligen ausdehnt, dagegen die genugthuende Kraft des Todes Christi wiederum beschränkt auf die Schuld der vor der Taufe begangenen Sünden und die durch nach derselben begangene Todsünden verwirkte ewige Strafe, während die zeitlichen Strafen, insonderheit der läßlichen Sünden, von den Christen selbst nach kirchlicher Vorschrift gebüßt werden müssen.

Die evangelische Kirche dagegen sieht in dem Tode Christi das einfache Aequivalent für die Gesammtsünde der Menschheit im Sinne des Athanasius und Anselm, und hält daran fest, daß jede Schuld vor Gott allein aber vollständig durch diese That Christi gesühnt werde. Dabei aber führte die reformatorische Lehre die Theorie Anselms insofern weiter und tiefer aus, als sie Christi Sühnwerk einerseits im Leiden nicht auf den äußeren Tod allein beschränkte — nach Thomas war seine Seele fortwährend im Genusse der Seligkeit geblieben — sondern auch ein Erleiden des göttlichen Fluchs, der inneren Gottverlassenheit (Höllenqualen, mors aeterna, was Bellarmin für eine unerhörte Ketzerei erklärt) behauptete und das mit klarem Schriftgrunde. Andererseits konnte sie nach demselben Zeugniß die sühnende Thätigkeit überhaupt nicht bloß im leidenden, sondern mußte sie ebenso im thätigen Gehorsam Christi erkennen, während nach Anselm der Gottmensch als Mensch diesen ohnehin an Gott schuldete, und daher durch dessen Leistung für die Menschen nichts thun konnte. So hatte die evangelisch kirchliche Theologie den entscheidenden Schritt gethan, um den oben angedeuteten Mangel der anselmischen Theorie zu überwinden und das Sühnwerk Christi sowohl intensiv als extensiv in seiner ganzen Energie und Einheitlichkeit nach der Schrift zu erfassen. In den dogmatischen Ausführungen der kirchlichen Theologen, zumal der späteren, kommt jedoch das Moment der ethischen Freiheit im Allgemeinen nicht zu seinem vollen Rechte, sondern der herrschende Zug scholastischer Aeußerlichkeit läßt die juridisch mechanische Betrachtungsweise merklich vorwiegen. (Vgl. bei Schmidt, § 36.)

Im Gegensatz dagegen wollte der Socinianismus von einem Verdienste Christi nur für ihn selbst, als Bedingung der Apotheose des sündlosen Menschen, und in Beziehung auf die Menschheit nur von einem Vorbilde desselben wissen, während die Arminianer die Mitte zu halten suchten, indem sie theils, wie H. Grotius, in äußerlich juridischer Weise nur ein von Gott an Christo statuirtes Strafexempel — „wie die Decimation bei den römischen Legionen!“ — behaupteten, theils aber auch und richtiger, wie Limborch, sich einfach auf die, freilich nicht tief genug verstandene Opferidee des alten Testaments zurückzogen und, ähnlich wie Origenes, in diesem Selbstopfer Christi nicht sowohl eine quantitative Genugthuung, als vielmehr nur die sittliche Bedingung sahen, unter welcher eine Vergebung der Sünden durch die göttliche Gnade erfolge. Auf mehr praktischem Wege suchte dann der Pietismus den von der Orthodoxie zu starr und äußerlich gefaßten Begriff juridischer Satisfaktion zu er-

weichen und zu verinnerlichen. Und dies ist auch der Standpunkt Zinzendorfs und der Brüdergemeine, welche die Lehre von der Versöhnung durch Christi Leben, Leiden und Sterben ohne schärfere Begriffsbestimmungen doch sehr bestimmt als Kern und Stern des Evangeliums festhält und die tiefe und lebendige Verbindung zwischen dem Werke und der Person Christi, sowie zwischen der objektiv rechtlichen und sittlich persönlichen Seite der Versöhnung dabei nachdrücklich betont. Daß Zinzendorf diesen seinen umfassenden Centralgesichtspunkt oft allzusehr in der Weise versinnlichender Anschaulichkeit behandelt, ist nicht von entscheidender Bedeutung und findet namentlich bei Spangenberg (cf. Idea, § 70—74.) seine einfach biblische Berichtigung. Bei diesem Zeugniß hat die Brüdergemeine festgestanden, während der Rationalismus auf socinianischem Grunde nur vom Vorbilde Christi wissen wollte und auch der Supernaturalismus sich meist mit der vermittelnden, an Grotius erinnernden, nur mehr positiven, Deklarationstheorie begnügte: wonach Gott durch diese seine tiefste Herablassung in Christo aller Welt die Größe seiner Liebe durch die That kund gemacht habe, so daß nun Jeder, der nur nicht seinerseits im Zorn gegen Gott verharren wolle, die volle Freiheit habe, sich kraft dieser Gottesliebe als Gottes Kind zu erkennen.

Dabei blieb aber das, was die Schrift von einem Zorne auf Gottes Seite sagt, und von einer Tilgung desselben durch Christi Sühnetod, unverstanden und unerklärt. Dasselbe gilt auch gegen Schleiermacher, wenn er den Tod Christi überhaupt sehr zurücktreten läßt, und statt dessen das ganze Sein und Leben Christi als des zweiten Adams und sündlosen Menschen und dessen erlösende Wirksamkeit kraft des gliedlichen Zusammenhanges der Einzelnen mit ihm durch den Glauben mit allem Nachdruck betont.

Erst die neuere gläubige und kirchliche Theologie hat hier wieder tiefer in die Lehre der Schrift und der Reformation zurückgegriffen, ist aber in ihren ausgezeichnetsten Vertretern zugleich bemüht, die Aeußerlichkeit und Einseitigkeit der älteren rein juridischen und quantitativen Anschauungsweise zu vermeiden, indem sie auf Grunde des Fundamentalsatzes von Gott als der heiligen Liebe Sühne und Versöhnung, das objektiv und das subjektiv ethische Moment in lebendig organischer Einheitlichkeit nach Wort und Geist der Schrift, wie dem Zeugniß des Erfahrungsbewußtseins gemäß aufzufassen sucht. Dies ist die Aufgabe, welche auch wir uns nach dem anfangs Bemerkten mit Nothwendigkeit stellen müssen und deren Lösung wir im Folgenden zu versuchen haben.

Wir hatten es am Schluß von § 40 ausgesprochen, daß zur Begründung des Heils vor Allem die objektive Aufhebung des durch die Sünde hervorgerufenen Trennungsverhältnisses zwischen Gott und der Menschheit, des in jenem doppelten *οὐ δύναται* Röm. 8, 7. 8. begründeten Bannes erforderlich, diese aber nicht anders möglich war, als durch eine absolute Vollziehung desselben, durch welche die volle Wahrheit der göttlichen Heiligkeit gegenüber der Sünde, als dem Princip der Empörung des Geschöpfes, der *ἀνομία*, sowohl thatsächlich an und für sich, als für die

Erkenntniß des letzteren ans Licht und damit das heilige Recht Gottes — seine „Ehre" — zur Kraft gebracht wurde. Wir sahen aber auch, daß die Menschheit, die Sünder, als Träger des sündigen Princips, bei aller totalen Verdorbenheit ihrer Natur und empirischen Persönlichkeit, vermöge der Eigenthümlichkeit des adamitisch natürlichen Sündenstandes, im Unterschiede von den Teufeln, sich als Personen — im idealen Sinne, vor dem Geistesblick der göttlichen Liebe und Wahrheit — mit diesem Princip noch nicht nach freiem Wissen und Wollen absolut verschmolzen hatten. Darauf allein ruht für die adamitische Menschheit die sittliche Möglichkeit einer Erlösung, zunächst einer Sühne ihrer Sünde, welche für die Teufel und für diejenigen Menschen nicht vorhanden ist, die von der adamitischen Sünde zur diabolischen fortschreitend, gerade an dem dargebotenen absoluten Heil in Christo sich absolut verstockt und so im absoluten Sinne persönlich principiell mit Gott verfeindet haben.

Hier tritt dann seiner Zeit mit Nothwendigkeit die absolute Vollziehung der göttlichen Wahrheit als heilige Gerechtigkeit auch an den Personen selbst ein, d. h. die absolute Selbstzurückziehung Gottes von ihnen oder ihre Verdammniß, die absolute Strafe. Dies ist hier, gegenüber der „Sünde zum Tode", das einzige ethisch Mögliche. Daß die kirchliche Lehre dies Unterschiedsverhältniß nicht von vornherein scharf genug heraushebt, ist allein Schuld an den vielfältigen und oft nicht ganz unbegründeten Anstößen, welche so Viele in der Versöhnungstheorie finden.

Gerade für die adamitische Sünde dagegen, als die relative im Unterschied von jener absoluten, als Sünde noch nicht im absoluten Sinne zum Tode, ist nun eben die Sühne das ethisch-mögliche und vollständig angemessene Heilmittel. Wohl findet auch in diesem Gebiete, sofern die adamitische Sünde nicht rein naturhaft, unwissend und unfreiwillig ist, schon Strafe statt (cf. § 36.), aber entsprechend doch nur relative — der „erste Tod" — sowohl dem Maße als der Bedeutung nach. Solche Strafe ist zugleich wesentlich auch immer noch Züchtigung der Liebe, Besserungsversuch, aber sie kann ihren vollen Zweck am Subjekt nicht erreichen, bis der obwaltende objektive Bann gelöst, die ganze Wahrheit des dem Menschen selbst noch zum Theil verhüllten Trennungsverhältnisses durchgesetzt ist, damit dann auch die verborgene Wahrheit des doch noch bestehenden innersten Gemeinschaftsverhältnisses zwischen Gott und dem verlorenen Sohne ans Licht und zur Kraft gebracht werden könne. Und dies eben vollzieht die Sühne[1]).

In der Sühne tritt eine andere, hier von Gott selbst hingestellte, Person für die Menschheit ein, welche mit freier Selbsthingebung der Liebe die ganze Offenbarung des göttlichen Zornes wider die Sünde als Princip und Thatsache auf sich nimmt, d. h. sich ganz von ihm verlassen läßt, ohne doch ihrerseits ihn zu verlassen (opp. Hiob 1, 11; 2, 9.), und auf diesem Wege Gott mit der Menschheit versöhnt, d. h. seiner Liebe unter voller Wahrung ihres heiligen Karakters die Möglichkeit ver-

[1]) Cf. Stahl: Fundamente einer christlichen Philosophie S. 156 ff.

schafft, sich fortan in freier absoluter Gnadenmittheilung der Menschheit zuzuneigen und so endlich auch den Weg bahnt zur Versöhnung der Menschheit mit Gott durch bußfertig gläubige Aneignung seiner Gnade von Seiten des Sünders. Dies ist des Apostels Zeugniß in 2 Cor. 5, 15—21. cf. Röm. 5, 6 ff.

Die Sühne ist sonach, ebenso wie in anderer Beziehung die Züchtigung, von der Strafe, diesen Begriff streng genommen, durchaus verschieden, in Beziehung auf das Wesen wie das Objekt beider. Die Strafe ist ihrem Wesen nach ein rein negativer Akt, ausschließliche Offenbarung der göttlichen Heiligkeit in ihrem absoluten Gegensatze gegen die Sünde, während die Sühne negativ und positiv zugleich ist, umfassende Offenbarung der heiligen Liebe Gottes in ihrer Selbstbewahrung gegenüber der Sünde aber auch in ihrer Selbstmittheilung an das der Erlösung und Heiligung noch fähige Geschöpf. Die Strafe als solche ist tödtend, vernichtend, die Sühne schöpferisch, belebend. Sie führt zur Versöhnung, die Strafe nicht. Die Strafe hat nämlich zum Objekt die Sünde als solche und die absolute, reine, Strafe die absolute Sünde, durch welche, weil hier die Person ganz von dem sündigen Princip erfüllt und aufgezehrt ist, die Möglichkeit einer Versöhnung auf Seiten des Menschen, eben darum aber auch die einer Sühne auf Seiten Gottes ethisch aufgehoben ist. Die Sühne dagegen hat zum Objekt, parallel der relativen, d. h. wesentlich noch immer unter die positive Kategorie der Liebeszüchtigung fallenden Strafe, die relative Sünde, die Sünde als nicht solche, d. h. als eine solche Thatsache, welche noch nicht im Princip absolut aufgegangen, trotz welcher daher der verborgene Grund der Gemeinschaft zwischen Gott und dem sündigen Menschen noch nicht aufgehoben ist. Die Sühne hat also in verschiedener Weise die Sünde als Princip und Thatsache und die Sünder als Personen zum Objekt, die Sünde in negativer, die Personen in positiver Weise (1 Joh. 3, 8 u. 16.), die Strafe dagegen beide als eines gewordene in gleicher, d. h. beide in ausschließlich negativer Weise. Daraus erhellt, wie die von dem Sohne vollzogene Sühne, als vollständige Offenbarung der heiligen Liebe Gottes, Gegenstand seines höchsten Wohlgefallens, zugleich, als Resultat einer verborgenen Wahrheit, durchaus ethisch möglich ist. Sie ist die denkbar höchste ethische That, die absolute That des Geistes und der Liebe, der Wahrheit und der Gnade, und als solche mit Nothwendigkeit auch im höchsten Sinne ethisch wirksam, erlösend und heiligend.

In Folge dieser ihrer Eigenschaft ist die allgemeine Idee der Sühne in irgendwelcher Gestalt auch thatsächlich das Eigenthum fast jeder nur irgend tieferen Religion, und begleitet allenthalben das Gewissensbewußtsein von der Sünde als die lichte Ahnung des Gottesbewußtseins von der Möglichkeit einer Sündentilgung. So findet sie allenthalben ihren Ausdruck in den Opfern der Heidenwelt, namentlich den blutigen und zumeist, wenngleich in verzerrter Gestalt, den Menschenopfern. Tiefer noch als in solchen rituellen Formen und reiner ethisch drückt sich jene

Idee aus in der Anschauung von dem tragischen Geschichtszusammenhang und dem Walten der Nemesis in den menschlichen Schicksalen, wie wir sie besonders bei den Griechen finden. Und zwar sind da die eigentlichen Repräsentanten der tragischen Sühnidee immer solche Personen, auf welchen eine objektiv große Verdammlichkeit, Schuld in sachlicher Beziehung, lastet, ohne daß sie dieselbe durch direkt persönliche, d. h. freibewußte und gewollte Schandthat sich selbst zugezogen hätten. Diese Schuld wird durch entsprechend großes eigenes oder fremdes Leiden gesühnt, welches im letzteren Fall mitunter zwar nur unfrei überkommen, anderwärts aber auch in freier Mitleidenschaft der Liebe entgegenkommend übernommen wird. Da tritt dann das heidnische Schattenbild der evangelischen Plerosis schon recht nahe, und in gewissem Sinne näher als die parallelen Erscheinungen auf israelitischem Gebiet. Aber dies doch nur darum, weil dort das Bewußtsein von der tiefen Sündigkeit a l l e r Menschen, welches die Offenbarung weckt, und so auch die richtige Einsicht fehlt, daß in Wahrheit weder ein Mensch den anderen zu versühnen im Stande ist (Ps. 49, 8. 9.), weil ein jeder selbst um seiner Sünde willen Gott schuldig ist, noch irgend Jemand durch eigenes Leiden sich selbst versühnen kann, weil nur der Reine als solcher priesterlich zu Gott nahen kann.

Der Hauptsache nach vielmehr ist es eben dieser Kreis der alttestamentlichen Offenbarungsreligion, in welchem auf ungleich klarere und tiefere Weise Gott selbst der Idee der Sühne ihren geheiligten Ausdruck gegeben und durch mannigfache, wenngleich auch immer nur noch schattenhafte, Institutionen und Zeugnisse den großen Vorgang der Weltversühnung vorgebildet hat. D e r K e r n d e r g e s a m m t e n O p f e r = u n d P r i e s t e r = E i n r i c h t u n g e n i m a l t e n T e s t a m e n t, d i e s e s C e n t r u m s d e r t h e o k r a t i s c h e n H e i l s a n s t a l t z u m a l i n d e r e i g e n t l i c h e n G e s e t z e s p e r i o d e, i s t d i e s e I d e e d e r S ü h n e. Der Zweck des Opfers ist der, den Entfremdeten Gott nahe, d. h. wieder in Gemeinschaft mit ihm zu bringen: קָרַב, קָרְבָּן; *προςφορά*, offerre, oblatio, — „Opfer“ (cf. Eph. 2, 13 ꝛc.; Phil. 2, 17 ꝛc.). Bedingung für die Erreichung dieses Zweckes ist das Heraustreten des Sünders aus seiner selbstischen Stellung wider Gott, also Selbstverleugnung, Selbsthingabe. Der Ausdruck dieser ist die Gabe vom besten Eigenthum, und zwar bedeutsamer Weise bei den Hauptopfern, welche in direkter Beziehung zur Sünde stehen, Hingabe eines L e b e n d i g e n i n d e n T o d, eines Thieres, welches fehllos, d. h. als Symbol schuldlos sein und doch sterben muß. Es sollte gewiß nicht geleugnet werden, daß hierin angedeutet ist, wie der Opfernde als Sünder von der einen Seite mit seinem Leben Gott verhaftet, dem Tode als Sündensolde verfallen ist. Und selbst wenn in der mosaischen Institution als solcher dieses Moment wirklich noch nicht ein eigentlich beabsichtigtes gewesen wäre, so zeigt uns noch ganz abgesehen vom neuen Testamente, schon das prophetische Zeugniß in Jes. 53, daß dasselbe ein an sich der Idee in ihrer Ganzheit und Tiefe wesentlich zugehöriges ist.

Dagegen bleibt, wenn die kirchliche Betrachtungsweise hier unbezweifelt im Recht ist, von ihr mit Unrecht auf der anderen Seite der Umstand unbeachtet, daß es im Gebiete des alttestamentlichen Gesetzes keinesweges die dort als solche geltenden schweren Sünden sind, welche das Objekt der Sühne ausmachen [1]). Nicht der eigentlich persönliche Frevel in direkter und bewußter Uebertretung der Hauptsatzungen des Gesetzes ist es — in diesen Fällen tritt vielmehr unweigerlich und allgemein die Todesstrafe ein — sondern die irgendwie entschuldbare Sünde, bei welcher entweder Unwissenheit und Unfreiwilligkeit mehr oder weniger statt findet, oder doch mehr nur die zuständliche natürliche Unreinheit, analog auch irgendwelche rituelle, hervortritt. Hier ist innerhalb des Gebietes der alttestamentlichen σάρξ und σκιά das verschiedene Verhältniß der „Sünde zum Tode" und der „Sünde nicht zum Tode" rücksichtlich der Sühne im obenbezeichneten Sinne bereits sehr deutlich vorgebildet. Es bedarf in der That nur der Uebersetzung in die pneumatische Plerosis des neuen Testamentes, wie 1 Joh. 5, 16. sie uns in Uebereinstimmung mit Christus selbst und Paulus gibt (cf. Matth. 12, 32; Acta 17, 30; Röm. 3, 25. 26.), um den unmittelbaren und festen Schriftgrund der vorher gegebenen Entwickelung zu erkennen.

Weil nun aber auf dem alttestamentlich-gesetzlichen Gebiete jener ganze Vorgang dem Opfernden doch immer nur noch ein äußerlicher bleibt (Hebr. 9, 9. 13.), ist nicht er selbst es, welcher im Blute das durch den Tod hindurchgegangene und so gesühnte Leben als reines Gott nahe bringen und dadurch die Versöhnung, die Wiederherstellung der gestörten Gemeinschaft vermitteln darf, sondern ein Anderer, der Priester, welcher dabei officiell als der Reine, Gott Nähere, dasteht. Und doch, weil er dies in Wirklichkeit ja nicht ist, so ist auch ihm ein Opfern wieder für die eigene Sünde nicht erlassen (Hebr. 5, 3; 10, 1.). Es ist hier Alles lauter σκιά, äußerlich und auseinanderfallend, disjecta membra, nicht die geistige Lebenswahrheit selbst und darum auch keine wirkliche Lebenskraft.

---

[1]) Man vergleiche hier die folgenden zwei Gruppen hieher gehöriger alttestamentlicher Stellen: 1) Exod. 21, 14—17; Lev. 18, 29; 20, 1 ff.; Deut. 22, 22; Num. 15, 35; Lev. 17, 4. 9 ff.; ohne Unterschied des ethischen und rituellen Frevels wird hier für diesen als solchen einfach die Tödtung befohlen. In der Stelle Num. 15, 22—31 wird dann der Unterschied eines solchen Frevels, der die Ausrottung aus der theokratischen Gemeine nach sich zieht, von der Sünde der »Unwissenheit«, welche der Opfersühne Raum läßt, principiell festgestellt. Daran schließen sich nun 2) die auf den letzteren Fall bezüglichen Stellen, Anordnungen theils des Sündopfers: Lev. 4, 1—35. (»Versehen«), theils des Schuldopfers: Lev. 5, 4—13. (Uebereilung), V. 1. (Unterlassung), V. 17—19. (Unwissenheit), V. 2. 3. (rituelle Verunreinigung), V. 14—16. (Vergreifen am Heiligen), c. 6, 1—7. (Lüge gegen den Nächsten), c. 16. (V. 16. und V. 30.) Opfer am großen Versöhnungstag für die »Unreinigkeit« des Volkes, cf. Hebr. 9, 7; 5, 2. die ἄγνοια in Beziehung auf dasselbe Opfer. Lauter unter denselben vorwiegend negativen Gesammtbegriff fallende Bezeichnungen der »läßlichen« und darum sühnbaren Sünde auf diesem vorbereitenden Offenbarungsgebiete.

Auf der **prophetischen** Offenbarungsstufe tritt daher auch das rituelle Opfer bereits sehr zurück gegen das **Herzensopfer der Selbstverleugnung im tieferen ethischen Sinne, durch Gehorsam und Barmherzigkeit** auf Grunde des gedemüthigten Geistes und zerschlagenen Herzens (1 Sam. 15, 22; Ps. 40, 7; Hos. 6, 6; Ps. 51, 18 ff.). Aber auch hier, wo nun allerdings eben der Sünder für seine eigne Person selbst Buße that, und zwar, wie das Beispiel Davids zeigt, auch für solche schwere Sünden eine gottgefällige Buße thun konnte, welche nach der ursprünglichen Gesetzesbestimmung sofort mit dem Tode hätten müssen bestraft werden, auch hier war der Vorgang wieder von der andern Seite her mit unvermeidlicher Unvollkommenheit behaftet. Eine solche Selbstaufgebung, Hingebung konnte und kann ja nie eine wahrhaft **freie und ganze** sein bei Demjenigen, dessen Gesammtzustand in ethischer Hinsicht dem Fluche vor Gott unterliegt, und dessen Herz im Innersten doch noch an sich selbst gebunden und so von Gott geschieden bleibt. Eine solche Buße ist, obwol innerlich und persönlich, doch sobald sie als Sühne gelten soll, subjektiv und objektiv ungenugsam; Priester und Opfer, obwol hier einheitlich und geistig, sind dennoch beide nicht **rein**. In beiderlei Hinsicht, der objektiven wie der subjektiven, konnte auch Gott selbst nicht auf willkürlich gewaltsame Weise, unethisch und also unheilig, des Menschen Stellung und Beschaffenheit umwandeln, und so war, wie das Resultat unserer Betrachtung in § 40 es gezeigt hat, in der That noch immer nicht „aus diesem Banne herauszukommen“, in Folge dessen weder ein Mensch für den anderen, noch der Einzelne für sich selbst die wahre Sühne leisten konnte. Es mußte eine andere Person ins Mittel treten, — eine Person, welche einerseits, selbst von aller Sünde frei, doch zugleich auf ganz andere Weise in realer Lebenseinheit mit dem Sünder steht, als dies bei irgend einem Opferthiere oder bei einem menschlichen Priester der Fall sein kann, — andrerseits in einer ebenso realen Lebenseinheit mit Gott, anders als dies bei dem letzteren oder auch bei einem gewöhnlichen menschlichen Selbstopfer des Herzens je der Fall ist; eine Person also von so vollendeter Heiligkeit, daß sie nicht nur als Opfer eine naturhaft und sittlich-persönlich wahre menschliche Unschuld darstellt, sondern auch als Priester in freier Selbstdarbringung sich selbst zum vollständigen gottwohlgefälligen Opfer machen und die ganze göttliche Zornesoffenbarung an sich vollziehen lassen kann, ohne von ihrer Heiligkeit, d. h. vom Gehorsam der Liebe auch nur im Mindesten zu lassen.

Daß diese geforderte stellvertretende Person nun in **Christo allein aber auch vollständig** gegeben ist, leuchtet nach den Ergebnissen unserer christologischen Erörterungen sofort ein:

Von der einen Seite ist er erstens der uranfängliche Träger und bleibende Lebensgrund wie der ganzen geschaffenen Welt, so insonderheit der Menschheit, als *λόγος ἄσαρκος* in metaphysischer Hinsicht, zweitens aber durch seine Menschwerdung, als *λόγος ἔνσαρκος*, auch in freier ethischer Weise selbst Glied ihrer Gemeinschaft und so in noch engerem Sinne ihm

gleich geworden. Durch beides ist der Gottmensch mit der Menschheit im umfassendsten und tiefsten Sinne eines. Auf der andern Seite aber ist er ebenso eines mit Gott und zwar wiederum zuerst metaphysisch als *λόγος θεός*, sodann ebenso ethisch vermittelst seiner vollkommenen Heiligkeit des Liebesgehorsams während seines Wandels auf Erden als Mensch, als der *ἅγιος θεοῦ*.

In Folge des ersten und zweiten Punktes kann Gott mit demselben, ja mit noch höherem Rechte, als in dem ersten Adam, in Christo, dem anderen Adam, die Menschheit als ein Ganzes zusammengefaßt schauen. Sein Thun und Leiden ist ein einziges und für das ganze Geschlecht bedeutungsvolles, denn er ist kraft der metaphysischen und ethischen Lebens- und Liebesgemeinschaft mit demselben das organische Centrum, das Haupt dieser Gliederschaft, und dieselbe handelt — unvorgreiflich der persönlichen Anerkennung und Aneignung dieser Thatsachen von Seiten der Einzelnen — als Ganzes in seiner Person (2 Cor. 5, 14. cf. v. 15. 20.).

In Folge des zweiten Punktes insonderheit ist es möglich, daß die Menschheit die ganze Tiefe ihres empirischen verderbten Zustandes an ihm thatsächlich erweiset, und somit nicht nur ein objektives Thatzeugniß von der Tiefe ihres Verderbens ablegt, sondern auch selbst auf dem wirksamsten Wege der entscheidenden Selbsterkenntniß zugeführt wird (Acta 2, 22. 23; 36. 37.)); sowie daß der Erlöser seinerseits, indem Gott ihn diesem Gerichte äußerlich und innerlich hingiebt, — „zur Sünde macht", (2 Cor. 5, 21.) — dieses tiefste Leiden wirklich ganz als Mensch durchempfindet.

In Folge des ersten und dritten Punktes dagegen ist die vollkommene Freiheit der Selbsthingabe in der Liebe, als erbarmende Herablassung von seiner Seite, kräftig bezeugt, auf welcher im letzten Grunde der absolute ethische Werth seines ganzen Werkes ruht (Phil. 2, 6; 2 Cor. 8, 9.).

In Folge endlich des zweiten und vierten Punktes ist die vollständige Bewahrung dieses Karakters heiliger Liebe auch als hingebenden Gehorsams thatkräftig erwiesen (Röm 5, 18. 19; Phil. 2, l. c.), wodurch die freie Uebernahme des Sühnwerkes wiederum erst ihre krönende Vollendung und der siegreiche Erfolg desselben seine unmittelbare ethische Begründung findet.

Daß Christus in diesen Eigenschaften nun als der vollkommene Priester und das vollkommene Opfer in Einer Person die vollendete Sühne für die Sünde der Welt, d. h. der adamitischen Menschheit, dargebracht habe, ist das einstimmige und klare Zeugniß der ganzen heil. Schrift [1]). Er hat vollständig geleistet, was zum Zweck der Heilsbegründung erforderlich war und in allen vorbildlichen Anstalten und Verhältnissen analoger Art der Natur der Sache nach nur unvollständig,

---

[1]) Vergl. die zahlreichen Stellen, besonders: Jes. 53, 10 ff.; Joh. 1, 29; Röm. 3, 25; 1 Cor. 5, 7; Eph. 5, 2; 1 Petri 1, 19; 2, 24; 3, 18; Hebr. 7, 27; 10, 10; 12, 24; 1 Joh. 2, 2; Apoc. 5, 6. 9.

getheilt und getrübt, hatte zur Erscheinung kommen können. Diese wahrhaftige Sühne ist unter den gegebenen Verhältnissen der Menschheit ihrem Begriffe nach mit innerer Nothwendigkeit nur *ein ἅπαξ φαινόμενον, die absolute That des Geistes und der Liebe, wie nur der Gottmensch sie vollziehen konnte. Er hat sie vollzogen* und hat als der ewige Hohepriester (Hebr. 10, 14.) „*durch dieses eine Opfer in Ewigkeit vollendet Alle, die geheiliget werden*“, d. h. auf absolut vollkommene Weise den erforderlichen objektiven Grund gelegt für die subjektive Zueignung der Versöhnungsgnade, des Heils, an jede einzelne Seele, welche sich auf diesem Wege „versöhnen lassen“, dies frei dargebotene Gottesheil in bußfertigem Glauben annehmen *will*.

Wenn daneben die Bedeutung seines Werkes in der Schrift auch unter anderen Formen dargestellt wird, so sind diese doch von der Art, daß sie die im Begriffe des priesterlichen Opfers, der Sühne, enthaltene Grundidee nicht aufheben, sondern vielmehr nur in einem populär anschaulicheren Gewande nach der einen oder anderen Seite hin darstellen. So die Betrachtungsweise des Verhältnisses nach dem *menschlichen* Schuld- und Straf-Recht, wo Christi Tod oder, concret ausgedrückt, sein *Blut* den Kaufpreis, das *Lösegeld* ausmacht (Matth. 20, 28; Act. 20, 28; 1 Petri 1, 18; Eph. 1, 7; 1 Tim. 2, 6; Hebr. 2, 14; (Joh. 12, 31.) *λύτρον, ἀντίλυτρον, λύτρωοος, ἀπολύτρωσις*), welches entweder dem göttlichen Richter oder dem Tenfel gezahlt wird, wobei dieser entweder als Räuber und Tyrann (Matth. 12, 29.), oder richtiger und eigentlich allein hierher gehörig, als Vollstrecker und Werkzeug der göttlichen Gerechtigkeit angesehn wird. Die Wahrheit hierin ist die, daß allerdings die Rechtsverletzung durch die Sünde auch eine Rechtswiederherstellung unerläßlich fordert, und es hat dieses objektive *rechtliche* Moment als ein dem Gesammtverhältnisse immanentes seine nothwendige und unverkürzte Geltung.

Gleichwohl ist es ebenso unschriftmäßig als begriffswidrig, wenn diese Parallelisirung des obwaltenden Verhältnisses mit den Bestimmungen irdisch menschlicher Rechtshandhabung allseitig dogmatisch premirt und verarbeitet wird. Jene Darstellung des neuen Testamentes ist zunächst nichts als eine im Interesse der Anschaulichkeit gemachte *Vergleichung*, und in dieser Gestalt auch nur in diesem Sinne zulässig. Denn so gewiß dieser höchste Sühnakt ein Akt heiliger Rechtswaltung von Gott ist, sowenig fällt er unter den specifischen Begriff des *Strafrechts*, weil, wie wir gesehen haben, der Begriff der *religiösen Sühne* mit dem der *juridischen Strafe* sich keineswegs deckt, und — eben aus diesem Grunde — auf dem Boden der vergeltenden Gerechtigkeit und ihrer Strafwaltung schon im menschlich unvollkommenen Abbilde, vollends aber in den göttlich wahrhaftigen Verhältnissen eine einfache Bestrafung des Unschuldigen statt des Schuldigen unter allen Umständen sittlich unmöglich ist. Wird daher eine solche uneigentlich vergleichende, für das praktische Lehrgebiet ganz erlaubte, Anschauungsweise dogmatisch systematisirt, so führt dies

mit Nothwendigkeit zu jenen am Anfang erwähnten so häufigen Anstößen, welche jedes tiefere Denken an einer solchen Versöhnungslehre nimmt, und die darum wirklich keineswegs unbegründet sind, weil auf diesem Wege in der That, wie bemerkt, die innere Wahrheit und religiöse Tiefe des biblischen Sühnbegriffes verletzt wird und zugleich auch die ethisch praktische Reinheit und Wirksamkeit desselben leidet. Der ethische Grundkarakter des großen Vorgangs sowohl rücksichtlich Gottes und seines Handelns, als besonders des Menschen und seines Empfangens, geht dabei nur zu leicht ganz verloren oder wird doch verkümmert, und das nur desto mehr, je ernstlicher dieser Begriff des Strafrechtes genommen wird. Bei jener mittelalterlichen privatrechtlichen Betrachtungsweise des Verhältnisses im Systeme Anselms blieb noch eher ein Moment der Freiheit, der persönlichen Heldenopferung auf Christi und des persönlichen Königslohnes auf Gottes Seite, übrig. Anders aber steht die protestantisch kirchliche Satisfaktionstheorie. Es war, wenn einmal diese Analogie menschlicher Rechtsverhältnisse überhaupt zum leitenden Gesichtspunkte genommen werden sollte, an und für sich richtig und durchaus nothwendig, auf das Gebiet der öffentlichen, staatlichen Rechtsverwaltung im Sinne von Röm. 13. überzugehn. Aber weil man nun hierin zu vorschnell den wirklich erschöpfenden Ausdruck und nicht bloß eine niedere Analogie jenes einzigartigen ethisch soteriologischen Verhältnisses gefunden zu haben glaubte, konnte es nicht ausbleiben, daß der dieser gesammten juridischen Anschauung inwohnende Mangel nun verdoppelt hervortrat und das Dogma durch die juridische Fortbildung ethisch untergraben wurde. Es ist hier ein ähnliches Verhältniß wie zwischen dem Gesetz und dem Evangelium auf dem Gebiete der göttlichen Offenbarungspädagogik. Das Gesetz im Alten Testament, gerade weil es hier noch nicht nach der vollen Intensität seines Begriffes durchgebildet und geltend gemacht war, blieb ein verhältnißmäßig erträgliches und ließ der Verheißung neben sich noch Raum. Dagegen im hellen Lichte des Neuen Testamentes, im Munde Christi und bei Paulus, zu seiner vollen begrifflichen Klarheit und Kraft gebracht, erweiset es sich als tödtend und vernichtend, bis das Evangelium, als die göttliche Plerosis der Verheißung und des Gesetzes, es mit seiner neuen höheren Ordnung der Gnade und Wahrheit — nach dieser seiner (des Gesetzes) isolirten, ausschließlich negativen Gestalt und Geltung — außer Kraft setzt und dadurch den Weg zum ewigen Leben öffnet. Unter diesen Umständen ist es nicht zu verwundern, daß der Rationalismus an der gangbaren kirchlichen Satisfaktions- und Stellvertretungstheorie Anstoß nahm und gewissermaßen in die Stellung des Sadducäismus trat gegenüber einer pharisäischartigen Ueberspannung des gesetzlichen Begriffes als Basis des sola fide.

Nicht minder aber hat auch in der Kirche selbst die praktische Erfahrung zur Genüge gezeigt, wie sehr die ältere kirchliche Theologie fehlte, wenn sie ihr dogmatisches Gerüst fast ausschließlich unter diesem Gesichtspunkte aufbaute. Der Sünder konnte sich durch diese rein objektive Strafvollziehung nur zu leicht als ein für allemal abgefunden mit Gott

betrachten, im Herzen aber ihm fremd bleiben, und Gott wurde dabei als bloße abstrakte Rechtsgröße, gleichsam nur als fordernder Buchstabe, Christus aber als bloß mechanisches Werkzeug, als gewissermaßen zufälliges Objekt der Abstrafung, angesehn.

Ebenso hängen mit dieser Auffassung leicht verschiedene schiefe Betrachtungsweisen seines Werkes im Einzelnen zusammen, welche die kirchliche Versöhnungslehre zum Theil schon von sehr früher Zeit an in dogmatischer Hinsicht getrübt haben. So die schon in der alten, noch mehr in der mittelalterlich scholastischen Zeit gewöhnliche, aber auch von der protestantischen Dogmatik nicht genug vermiedene äußerlich quantitative Abschätzung des Leidens Christi, mit der Frage nach dessen Sufficienz oder Insufficienz im Verhältniß zur unendlichen Sündenschuld der Menschheit, ob eine volle Genugthuung, satisfactio, dabei stattfinde, oder nur eine gnädige acceptilatio von Seiten Gottes? Dies liegt unter dem Gesichtspunkt der reinen Sühnidee ganz außer dem Bereich unserer Untersuchung, und wir haben nur dies zu behaupten, daß der innere und äußere Leidenstod Christi in dessen oben geschilderten Eigenschaften, d. h. die Gottverlassenheit des Sohnes Gottes im Fleische, mit allen ihren Antecedentien und Consequenzen an physischen und psychischen Leiden, in sich selbst eine intensiv unendliche Größe ist, welche als einfache Thatsache auf absolute Weise dem objektiven Heilswerke genügt, die Gotteswahrheit zum Lichte und damit das Gottesrecht zur Kraft zu bringen gegenüber der Thatsache der adamitischen Weltsünde.

Ferner gehört hieher die im Anschluß an gewisse mittelalterlich mystische Vorgänge besonders bei der älteren lutherischen Theologie und namentlich auch bei Zinzendorf vorkommende allzu concret-sinnliche Auffassung der Blutvergießung Christi und ihrer Bedeutung. Wie für den Menschen der innere Tod der Gottverlassung als Sündensold die Hauptsache ist, und der äußere mit all' seinen Leiden nur das nothwendige Consequens von jenem, so auch und am meisten bei Christus. Das Blut als vergossenes ist nur die äußere begleitende Erscheinungsform, welche nach göttlich ökonomischer Ordnung nicht fehlen durfte, um die Erfüllung des alttestamentlichen, aus gutem Grunde gerade in dieser Form fixirten Typus offenkundig zu machen (Joh. 19, 34 ff.). Aber das Wesen der Sache liegt nicht darin. Hätten die Juden Christum unmittelbar tödten dürfen, so wäre er, wie Stephanus, gesteinigt worden und sein Tod würde an und für sich — d. h. abgesehn von jenem ökonomisch geschichtlichen Zusammenhang und seiner symbolisch pädagogischen Bedeutung — auch so das genugsame Fundament des Weltheils gewesen sein. Ungehörig also, wie auch ohne allen Schriftgrund, sind jene Theologumena über die Aufbewahrung des physischen Blutes Christi im Himmel und dessen weitere geheimnißvolle Wirkungen, wie wir sie nicht nur z. B. bei Zinzendorf, sondern auch bei Bengel u. A. finden. Die Thatsache ist ewig in ihrem Bestande und in ihrer Wirkung, der Erlösung, aber sie ist dies eben als eine That des ewigen Geistes, d. h. der ewigen Leibe durch den Geist (Hebr. 9, 14. 26; 10, 12 ff. cf. Apoc. 13, 8.).

Vielmehr muß nach der Schrift wie nach der Natur der Sache jenes objektive und rechtliche Moment nur als die eine Seite des ganzen Versöhnungswerkes gefaßt und auf das Innigste aufgenommen werden in diese Grundidee desselben, als der höchsten geistigen Liebesthat, nach Ursprung, Inhalt und Ziel. Erst durch dies zweite sittlich persönliche oder subjektiv ethische Moment bekommt das andere, objektiv ethische, seine nothwendige Ergänzung und damit der ganze Vorgang seine vollendete Gestalt und Wirksamkeit. Daher war es ebenfalls ein Fehler, wenn, abgesehn vom Rationalismus selbst, auch die von ihm hie und da noch beeinflußte neuere Theologie nach dem Vorgange z. B. schon des Abälard und Anderer glaubte, diese Seite mit Umgehung der anderen ausschließlich hervorheben zu müssen. Beide gehören so untrennbar zusammen, wie die unwandelbare Wahrheitsordnung der göttlichen heiligen Liebe und ihre schöpferische Gnadenfülle, wie Wahrheit und Leben, und wahr ist nur soviel, daß die Schrift in ihrer unsystematischen Ausdrucksweise allerdings in einzelnen Stellen öfters auch diese Seite — wie an anderen die andere, — allein hervorhebt. Namentlich würde ohne die Anerkennung dieses zweiten Moments ganz unverstanden bleiben — und ist es auch in der älteren Theologie meist geblieben — was die Schrift nicht nur im alten, sondern auch im neuen Testamente mehrfach sagt von einer heilwirkenden Stellvertretung ohne irgend ein Moment der Rechtsleistung oder des Strafleidens, bloß vermittelst der priesterlichen Fürbitte der Liebe von Seiten des Frommen für den Sünder (Gen. 18, 22 ꝛc.; Exod. 32, 11; 2 Sam. 24, 17; Jerem 15, 1; Jes. 53, 12 fin. vgl. Joh. 17, 9. 20. Luc. 22, 32.). Hierin liegt das nicht zu übersehende Zeugniß, daß der *ϑεὸς ἀγάπη* diesem seinem Wesen nach nur an derselben heiligen Liebe, als dem Gleichartigen, Gefallen haben kann, aber an ihr auch in allen Verhältnissen und Formen Gefallen hat, selbst da, wo dieselbe im Uebrigen nicht in der Lage ist, sich so zu erweisen, wie es an und für sich der volle Heilszweck erforderte, woraus weiter folgt, daß, wenn nun zu dessen Erfüllung ein tiefes Leiden allerdings rechtlich unerläßlich ist, dies Leiden doch vor dem Gott der heiligen Liebe ethischen Werth und entsprechende Wirksamkeit nur hat eben als freies Leiden heiliger Liebe, als ethische That.

Wird das Heilswerk Gottes in Christo unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, so ist es zunächst die ewige Liebe des Vaters zu dem gefallenen aber noch erlösungsfähigen Geschöpfe, als Treue und Barmherzigkeit, welche in der Sendung und Hingabe des Sohnes bis in die äußerste Tiefe unseres Elendes sich kund gibt (Joh. 3, 16; 1 Joh. 4, 9; Röm. 5, 8; 8, 32.), und dieselbe Liebe des Sohnes, sofern er in diese Herablassung frei eingeht (Joh. 15, 13; 1 Joh. 3, 16; Gal. 2, 20; Phil. 2, 6 ꝛc.). Weiter ist es die vollendete zeitliche Bewährung dieser barmherzigen Liebe im Gehorsam von Seiten des Sohnes, welche diesen nach dem heiligen Rechte der Liebe zum Gegenstande des absoluten Wohl-

gefallens des Vaters als Gottmensch macht (Joh. 10, 17; Röm. 5, 18. 19; Col. 1, 13.), dem er nun alle die Menschenseelen zum Lohne der Liebe schenkt, welche nur sein Eigenthum werden wollen (Jes. 53, 12; Joh. 17, 2. 24; Phil. 2, 10 2c.), indem er sie nicht mehr in ihrer sündigen Eigenheit als Gegenstände seines Zornes sieht, sondern in Christo, dem Sohne seiner Liebe, als Gegenstände seines gnädigen Wohlgefallens (Eph. 1, 6.). Und dabei fehlt auch dieser durchweg um den Begriff der thätigen Liebe, des subjektiv freien Ethos, sich bewegenden Anschauung ein tiefes objektives Moment nicht, nämlich das metaphysisch organische Grundverhältniß zwischen den zu Rettenden und dem Erretter, wie zwischen dem letzteren und dem ursprünglichen Stifter der Rettung, wodurch der freien Liebesbethätigung zugleich ihr innerlich nothwendiger Grund gegeben und sie in ihrem Wesen und ihrer Wirksamkeit somit vor jedem Schein der willkürlichen Beliebigkeit gesichert wird. Auf die Bedeutung des trinitarischen Verhältnisses zwischen dem Vater und dem Sohne auch in dieser soteriologischen Beziehung sowohl, als auf diejenige des analogen zwischen dem Logos und der Menschheit, vor und nach der Menschwerdung, wiesen wir bereits hin. In letzterer Hinsicht hat hier die tiefe paulinische Anschauung von dem ersten und zweiten Adam (1 Cor. 15, 47.) dieselbe gewichtige Stellung, welche in analogen irdischen Verhältnissen das naturhafte Gemeinschaftsband zwischen Eltern und Kindern, König und Volk, Freund und Freund, Mensch und Mitmensch einnimmt. Wir erkennen da aufs Neue, wie das wahre Ethische nie losgerissen werden kann und darf von dem Metaphysischen, sondern dies die objektive Lebenswurzel ist von jenem und jenes die subjektive Vollendungsblüthe für dieses.

Aber bei allem Reichthum und aller Schönheit dieser Gesammtanschauung würde dieselbe dennoch unvollständig bleiben und nicht die ganze Wahrheit darstellen, wenn wir das andere Moment des objektiven Rechtsverhältnisses herauslassen wollten. Der volle Begriff der Sühne würde dann ebensosehr verkümmert werden, als durch die entgegengesetzte Anschauung, welche ihn in den des bloßen strafrechtlichen Processes verkehren möchte. Scheitert eine solche Betrachtungsweise ein für allemal an dem Umstande, daß die eigentliche und volle Strafe dann an dem absolut Ungläubigen doch — noch einmal! — vollzogen werden wird, so jene an der Thatsache, daß der Erlöser nicht nur überhaupt hat leiden, sondern in der tiefen Gottverlassenheit eben auch den Zorn Gottes empfinden müssen, wie die evangelische Lehre dies nach der Schrift mit Recht und Nothwendigkeit behauptet. Vielmehr sind beide Seiten des Vorganges wie geschichtlich, so auch für den Begriff nicht von einander zu trennen, sondern aufs Innigste zu verbinden. Eben zum Zwecke des Sühnwerkes geschieht die Sendung des Sohnes, indem Gott dadurch in entgegenkommendem Erbarmen selbst dessen Vollziehung einleitet, das Opfer schafft; durch seinen vollkommenen Gehorsam aber macht sich der Sohn zum heiligen Priester vor Gott, welcher nun fähig ist, sich selbst ihm zum wohlgefälligen Opfer darzubringen, und erst nachdem dem Vater, indem

er dies vollgültige Sühnopfer annimmt, die rechtliche Möglichkeit dazu bereitet ist, kann und will er die ganze Fülle seiner begnadigenden Liebe von dem Heiligen auf die Sünder ausströmen lassen. Dies und nur dies ist das volle Zeugniß der Schrift, welche beide Seiten aufs Nächste verbindet, zum Theil selbst an Stellen, in welchen nicht gerade der Opferbegriff der bestimmende ist (z. B. Röm. 8, 31 ꝛc.), zum Theil aber und hauptsächlich eben durch diesen. Dieser Begriff, d. h. die Begriffe des Opfers und des Priesters in ihrer unzertrennlichen organischen Einheit, ist es, in welchem beide Momente am klarsten und vollständigsten zusammengefaßt vorliegen, denn er fordert in gleichem Maße erstens die objektive Wiederherstellung des rechtlichen Verhältnisses und zweitens eben diese als subjektiv lebendige, frei-ethische, durch wahrhaft sittlich persönliches Verhalten. Nur in dieser Verbindung kann auch das geisterleuchtete Denken seine volle und abschließende Befriedigung finden, weil nur so der Grundbegriff vom Wesen Gottes als der heiligen Liebe oder der Doppelbegriff der Wahrheit und der Gnade in seiner unlöslichen Einheit allseitig gewahrt bleibt.

Nach diesen Resultaten werden sich uns nun einige noch hiehergehörige Fragen leicht erledigen.

Zuerst die Frage, wiefern die versöhnende oder nach dem kirchlichen Ausdruck „verdienstliche“ Bedeutung des Werkes Christi außer dem Leiden und Tode auch rückwärts auf sein irdisches Leben ausgedehnt werden dürfe, oder nicht, d. h. ob mit der evangelisch kirchlichen Lehre die obedientia Christi passiva et activa oder mit Anselm und den meisten Scholastikern, so wie vielen Neueren, bloß die erstere zur „satisfactio vicaria“ oder zur Vollziehung des Sühnwerkes zu rechnen sei? Bloß im Blick auf die objektiv rechtliche Seite des Vorganges ist allerdings nur die erstere von Geltung, denn da gilt es eben eine passio, Erleiden der göttlichen Zornesmanifestation wider die Sünde. Aber einmal darf dieser Begriff der Passion dann schon nicht auf den äußeren und inneren Tod Christi in seinen letzten Stunden eingeschränkt werden, sondern alle analogen Leidensantecedentien desselben gehören unmittelbar dazu. Sodann ist auch unter diesem Gesichtspunkt die vollendete Gerechtigkeit des Leidenden unerläßliche Bedingung der Sühnkraft seines Leidens, also mittelbar durchaus dazu gehörig (1 Joh. 2, 2; 3, 5. 7.). Ueberhaupt aber ist nun diese objektiv rechtliche Beziehung als solche, wie gezeigt, nur das eine Moment im Gesammtwerke der Versöhnung, und für die andere, sittlich persönliche Seite desselben ist der vollkommene Gehorsam barmherziger Liebe von Seiten Jesu ein durchaus untrennbares Ganze (Röm. 5, 18. 19; Phil. 2, 7.), in welchem auch das Leiden seine unmittelbare Bedeutung und höchsten Werth hat, nur hier eben nicht als passio, sondern als actio, als That freier Selbstentäußerung der Liebe bis in den Tod. In der That war auch, geschichtlich betrachtet, im Leben des Herrn Beides, Thun und Leiden, wirklich durchaus Eines. All' sein Leiden war Thun, zwar nicht

der Form nach, denn es wurde ihm von Anderen angethan, aber dem Wesen nach, denn es konnte ihm nur angethan werden, weil er es sich, in ein für allemal freiestem Entschlusse, anthun lassen wollte (Joh. 18, 37; 19, 11.). Und ebenso war alles Thun für ihn Leiden, zwar nicht dem Wesen nach, denn des Vaters Willen heilig frei zu thun, war des Sohnes Freude und Speise (Joh. 12, 50; 4, 32.), aber der Form nach, denn inmitten der sündigen und fluchbeladenen Welt konnte er diesen Liebesgehorsam in keinem Augenblick, selbst nicht in den seligsten Momenten des Gnadespendens an die Armen und des Liebesverkehrs mit den Seinen, ja sogar des innersten Gebetsumganges mit dem Vater, vollziehen ohne irgend ein Moment des Leidens, eine Empfindung zum mindesten der Hemmung und Entbehrung. Daraus folgt, daß wir auch in der Lehrbestimmung beides, unbeschadet der vorher gemachten Unterscheidung, doch ungeschieden werden lassen müssen und ganz getrost mit der Schrift sowohl den Gehorsam in seiner Ganzheit, als den Leidenstod in seiner Besonderheit je nach Umständen als das Heilwirkende, Sühnestiftende, bezeichnen dürfen (cf. l. c. Röm. 5, 18 u. 19. mit V. 8. 9.). Die evangelisch kirchliche Dogmatik hat demnach im Wesentlichen vollkommen Recht, wenn nicht in der angeführten Formel nach ihrem damaligen Sinne, wonach satisfactio vicaria einseitig nur als rechtliche Strafleistung gedacht wurde — denn „Strafe" war freilich die obed. activa dem Heiligen niemals — so doch eben in der Sache, dem tiefer und richtiger gefaßten Grundgedanken, und es ist durch ihre Ineinsfassung der beiden Seiten des heiligen Gehorsams Jesu jenes tiefere und lebendigere Verständniß des ganzen Versöhnungswerkes wenigstens angebahnt, welches wir nach der Schrift fordern mußten, und an welchem auch bei Anselm noch etwas fehlt [1]).

---

[1]) Einer besonderen Erwähnung bedarf hier noch diejenige ausgedehnte und specielle praktische Benutzung der »heiligen Menschheit Jesu«, welche auf Grunde mancher älteren evangelisch kirchlichen Vorgänge besonders Zinzendorf in der Brüdergemeine eingeführt hat. Sie steht einerseits und hauptsächlich in Beziehung zur Heiligung und ist da in vollstem Rechte und von hohem Werth, als die vollständige Ausführung und Anwendung des biblischen Begriffes von dem Vorbilde Christi, welchem die Seinen nachfolgen sollen. Gerade die möglichst specielle Durchführung dieses Verhältnisses, wie sie in der sog. Litaney zum Leben, Leiden und Sterben Jesu ihren Ausdruck findet, und den Chorideen in freierer Weise zu Grunde liegt, ist hier ebenso wahr als wirksam. Andererseits aber läßt es sich Zinzendorf nach dem Vorgang der älteren evangelischen Dichtung und Lehre auch nicht nehmen, die »Verdienstlichkeit« des gesammten irdischen Lebens Jesu für uns zu specialisiren, und bezieht damit das Verhältniß auch auf die Versöhnung. Nach unseren Resultaten ist nun auch dies insofern ganz berechtigt, als es eben nur die besondere Durchführung der Wahrheit ist, welche Paulus Röm. 5, 18. 19. ausspricht, und gerade in dieser Individualisirung eine praktisch lebendige Kraft liegt. Aber erstens muß dabei freilich der Begriff der Versöhnung, der verdienstlichen Stellvertretung ausdrücklich nicht in dem einseitig verengten Sinne einer Handlung oder Rechtsleistung genommen werden, durch welche ein Anderer von der letzteren befreit wird, denn sonst würde ja der vorher erwähnten Beziehung des Lebens Christi auf die Heiligung Sinn und Zweck vorweg geraubt und das Verdienst Jesu zum schnöden Ruhekissen des Fleisches. Vielmehr ist die Voraussetzung hier eben der tiefere Begriff der Sühne, wonach der Gottmensch durch sein heiliges Eingehen in alle menschlichen Zustände es uns

Hieran schließt sich die zweite Frage unmittelbar an, wiefern das Versöhnungswerk Christi mit seinem Tode vollendet ist, oder nicht? ob dasselbe auch vorwärts in den Erhöhungsstand Christi noch hineinreicht, oder nicht? Die Antwort ist die gleiche.

Fassen wir die objektiv rechtliche Seite, die expiatio oder Christi Opferthum, allein ins Auge, so ist dieses allerdings mit dem Tode ein wesentlich vollendetes. Aber erstens bedurfte es zunächst schon der siegreichen Auferstehung als irdischer Thatsache, um die göttliche Anerkennung des Sühnwerkes Christi, durch welche dasselbe erst rechtsgültig und heilkräftig wird, für den menschlichen Glauben, in subjektiver Beziehung, zu dokumentiren (Röm. 1, 4.). Daher der große Nachdruck, welchen die erste apostolische Verkündigung, aber auch Paulus in seiner Lehrentwickelung auf diese Thatsache der Auferstehung legt, so sehr gerade er sonst von Nichts wissen zu wollen erklärt, als vom Kreuze (1 Cor. 15, 1 ff. cap. 1. u. 2.). Nicht minder aber bedarf es ferner, wie der Auferstehung, so des ganzen daran hängenden himmlischen Erhöhungsstandes Christi zur objektiven Bekräftigung und Inkrafterhaltung seines Sühnwerkes vor Gott. Dessen ewige, immer erneute Gültigkeit und Lebendigkeit wird in der Schrift als eine Vertretung, eine priesterliche Fürbitte bezeichnet (Röm. 8, 34; 1 Joh. 2, 2; Hebr. 7, 25.), und kann unter keinem anschaulicheren und treffenderen Bilde gefaßt werden. Ja im Hebräerbriefe, welcher das Werk Christi am ausführlichsten auf das alttestamentlich vorbildliche Opfer und Priesterthum gründet, ist es vorzugsweise eben dieses Eingehen des Auferstandenen in das himmlische Heilige, das sieg- und segensreiche Hinzunahen des Heiligen zu Gott für die Sünder, worein die entscheidende Wirksamkeit gesetzt wird, theils auf Grunde jener alttestamentlich rituellen Verhältnisse und Anschauungen, theils weil jene sich hierin am unmittelbarsten praktisch für uns erschließt, die wir nun durch ihn zu Gott nahen und Gnade um Gnade nehmen.

Sonach kann, schon wenn wir die Sühne als bloß objektiv rechtlichen Vorgang ins Auge fassen, dem Erhöhungsstande nicht seine wesentliche mittelbare Bedeutung für das Werk der Versöhnung abgesprochen werden. Von der expiatio ist die intercessio unabtrennlich und zumal

---

»verdient«, d. h. selbstthätig zu Wege gebracht, Freiheit, d. h. Recht und Kraft objektiv erworben hat, in denselben Verhältnissen durch denselben Liebesgehorsam Gott heilig zu leben und zu dienen. Eben dies ist ganz eigentlich Zinzendorfs Sinn und Standpunkt. Sodann aber darf auch nicht vergessen werden, daß in dieser Beziehung auf die Versöhnung in der Sache allerdings nicht das unmittelbare Verhältniß zwischen den einzelnen Arten und Akten des Gehorsams Christi und den entsprechenden Aufgaben des unsrigen — hier als unerfüllten — obwaltet, welchem wir in Beziehung auf die Heiligung sein volles Recht zuerkannten. Werden auch hier diese speciellen Parallelen gezogen, wie Zinzendorf gern und vor Anderen thut, so kann dies nur im paränetisch praktischen Interesse als veranschauliche Anwendung statuirt werden, kann aber nicht auf dogmatische Geltung Anspruch machen. Wie unsere Sündigkeit im Wesen und vor Gott eine ist, so auch Christi Heiligkeit und das Verhältniß beider zueinander in der Sühne ein principiell und thatsächlich einfaches.

der lebendige Opferbegriff verbindet mit der objektivrechtlichen Seite die sittlich persönliche, als die priesterliche Thätigkeit, auf das Allerengste. Und diese zweite, die sittlich persönliche Seite ist es dann, welche in ihrem Zusammenhang das ewige gottmenschliche Leben und Wirken Christi in der Herrlichkeit noch bestimmter auch unmittelbar fordert. Dies theils in Rücksicht auf ihn selbst, als Ehrenkrone des vollendeten Gerechten und thatsächlichen Ausdruck des väterlichen Wohlgefallens an demselben (Hebr. 2, 9. Phil. 2, 9.), theils in Rücksicht auf die Menschen, welchen er durch diesen seinen thatsächlichen Vorgang zum ἀρχηγὸς τῆς ζωῆς s. σωτηρίας geworden ist (Act. 3, 15; Hebr. 2, 10; Joh. 14, 2; Eph. 2, 6. cf. 1, 22.), zum lebenskräftigen ewigen Träger ihrer Gnadengemeinschaft mit Gott, als zweiter Adam, welcher als Gottes- und Menschensohn nun das Haupt eines neuen Kindergeschlechtes ist, in welchem dasselbe seiner Einigung mit Gott genießt.

So beruht also Christi Versöhnungswerk nach seinem ganzen Umfange wesentlich mit darauf, daß er auch im Throne der Herrlichkeit noch immer das „geschlachtete Lamm" und der „ewige Hohepriester" zugleich ist (Apoc. 5, 6; Hebr. 5, 6; 6, 20.).

Wenn endlich drittens gefragt wird, ob die Geltung des Versöhnungswerkes Christi eine für die gesammte Menschheit allgemeine ist, so muß dies im Blick auf den göttlichen Rathschluß sowohl, als auf das Grundverhältniß des Sohnes zur ganzen Menschheit von der einen Seite durchaus bejaht werden, wie wir oben auch mit voller Zuversicht gethan haben (cf. § 37. 38.). Objektiv ist die ganze Menschheit durch Christi, des Gottmenschen, Sühne Gotte versöhnt, oder „Gott mit ihr", d. h. es ist nichts mehr vorhanden, was Gott von irgend einem Menschen trennen müßte oder könnte, der nicht seinerseits von ihm getrennt bleiben will (1 Joh. 2, 2; 2 Cor. 5, 19.). Es bedarf nur der bejahenden Ergreifung der Sühne von Seiten des Einzelnen durch persönliche Anerkennung seiner ganzen Verdammlichkeit vor Gott und entsprechende persönliche Aneignung des Verdienstes Christi, d. h. persönliche Anerkennung des eigenen Gnadenstandes allein kraft der Lebenseinheit des Glaubens mit dem Versöhner (Röm. 8, 1 ꝛc. 1 Joh. 5, 12.). Aber weil nun dieses subjektive Moment auf Seiten des Menschen, wenn die Versöhnung wirklich eine beiderseitige, auch für diese Person vollendete und gültige sein soll, nicht fehlen darf, so ist rücksichtlich der einzelnen Glieder der Menschheit, also in dieser subjektiven Beziehung, die Geltung des vollzogenen Versöhnungswerkes auf der anderen Seite allerdings nur eine real-potentielle, ethisch bedingte. Sonst würde dasjenige sittlich persönliche, frei ethische Moment, welches, wie wir sahen, den Versöhner erst zu dem macht, was er ist und sein soll, auf Seiten der Versöhnten fehlen und damit das Versöhnungswerk doch schließlich wieder aus dem heilig gottesbildlichen und allein gottwohlgefälligen ethischen Gebiete heraus in dasjenige bloß sachlicher, naturhafter Verhältnisse zurückgedrängt werden. Damit aber wäre seine

ganze organisch ethische Herrlichkeit und Lebendigkeit in den Tod eines magischen Mechanismus verkehrt.

Vielmehr ist hier der Punkt, an welchem mit innerer Nothwendigkeit nun der Inhalt der folgenden Abtheilung, die Lehre von der persönlichen Aneignung des Heils, einzusetzen haben wird.

---

§ 48.

Das königliche Amt Christi.

Das königliche Amt Christi hat seine hauptsächliche Offenbarung in dem Stande der Erhöhung, in welchem er kraft der vom Vater empfangenen Herrscherallmacht seine Gemeine durch Wort, That und Geist allgenugsam im Ganzen und Einzelnen regiert und leitet, in unmittelbarer Lebenseinheit mit ihr, wie das Haupt mit dem Leibe; aber auch die Welt, in Geschichte und Natur, ist ihm in Folge seiner Wesenseinheit mit dem Vater und zum Zwecke der Vollendung des Gottesreiches in jeder Beziehung unterworfen als dem siegreichen König.

Wir haben es bereits ausgesprochen, daß das Königthum Christi auch schon während seiner Erniedrigung innerlich vorhanden und wirksam ist, aber in die äußere Erscheinung konnte und durfte es damals noch nicht treten (Joh. 18, 37.). Dies geschieht dagegen, obgleich es auch hier für jetzt nur noch dem Glaubensauge erkennbar ist (Col. 3, 3.), objektiv in voller Realität mit dem Eintritt des Erhöheten in die göttliche Thronesgemeinschaft des Vaters. Mit königlicher Allmacht (Matth. 28, 18; Eph. 1, 22.) waltet er von da an als Beherrscher der ganzen geschaffenen Welt, zunächst der Menschheit und ihrer Geschichte, indem er das Gottesreich auf Erden gründet vermittelst der Sendung des Pfingstgeistes, in welchem er selbst seiner Gemeine unmittelbar gegenwärtig ist; indem er dasselbe während seiner irdischen Entwickelungszeit vermittelst desselben Geistes trägt, erhält und leitet; endlich indem er es am Schlusse dieses Weltlaufes durch Auferweckung, Gericht und Verklärung in demselben Geiste vollendet und in den ewigen Bestand der Herrlichkeit siegreich einführt. Alle diese Punkte finden in den folgenden Abtheilungen, in der Lehre von der individuellen Aneignung des Heils, von der Kirche und von den letzten Dingen, ihre weitere Ausführung in Ansehung des objektiven Inhaltes der Thätigkeit Christi nach den verschiedenen Beziehungen. Wollen wir diesen speciellen Bestimmungen hier nicht vorgreifen, so haben wir hier nur in der Kürze die gegenwärtige Stellung Christi und seiner königlichen Wirksamkeit in allgemeiner Hinsicht zu erörtern.

Gewiß ist, daß der Herr sich selbst als der Auferstandene Allmacht beilegt, und dieselbe ihm von den Aposteln zugeschrieben wird. Dieselbe ist, wie dies nach dem Grundverhältnisse des Sohnes und zunächst des Gottmenschen zum Vater nicht anders sein kann, nach denselben Zeugnissen eine von dem letzteren ihm gegebene, aber eine ihm nun eben auch im vollen Umfange gegebene. Allerdings ist sie ihm zunächst nur zum Zwecke der Aufrichtung und Vollendung seines Gnadenreiches, d. h. der Beseligung der Menschen, gegeben, und findet in diesem engeren Gebiete des gegründeten Reiches, der gepflanzten und gepflegten Kirche, der Gemeine der Gläubigen, ihre vollständigste Geltung, weil sie hier auf der allgegenwärtig lebendigsten Immanenz des Hauptes in den Gliedern, des Hausherrn im Hause, des Königs im Reiche, vermittelst des heiligen Geistes ruht, welcher in und bei den Seinigen wohnt und waltet. Ihnen ist er, wie als Heiland Allen der Unentbehrliche, so als König, Hirt oder Herr auch der Allgenugsame, in dessen Hand die Einzelnen wie die Gesammtheit das eigene Ergehen und die Führung seiner und ihrer Sache durch Kampf zum Siege in kindlich getrostem Liebesgehorsam des Glaubens ruhen lassen können und dessen Winken sie im Inneren und Aeußeren kindlich willenlos und doch mit höchster männlicher Freiheit folgen. Dies in besonders allseitiger und männlicher Weise, extensiv und intensiv möglichst vollständig thun zu können, und zwar nicht bloß die Einzelnen für ihre Person, sondern auch als Gesammtheit, das ist ein Gnadenrecht, dessen die Brüdergemeine an ihrem Theile sich in Demuth und Dankbarkeit freut. Was der evangelischen Kirche als Gesammtheit in dieser Beziehung so noch nicht möglich geworden ist, ist ihr als Gemeine, vermittelst der Glaubenserfahrungen ihres 16. September und 13. November 1741, durch Gottes Gnade in höherem Maße zu Theil geworden. An und für sich aber ist es durchaus nichts Besonderes und kann es nach neutestamentlichem Grundprincip nicht sein, sondern wie sich erfahrungsgemäß zu allen Zeiten alle rechten Christen dies Vorrecht für ihre Person nicht haben nehmen lassen, die volle Tiefe und Weite des Gnadenregimentes Christi, ihres prophetisch-priesterlichen Königs im Glauben zu genießen, so gehört dies Verhältniß dem Begriffe nach seiner gesammten „heiligen allgemeinen christlichen Kirche". Mag daher auch die lebendige Aneignung desselben zu den verschiedenen Zeiten und in den verschiedenen Kreisen eine mehr oder minder intensive sein, so verwaltet Christus doch allenthalben in der Kirche dies sein Königsregiment über die Seinen in einer dreifachen und doch einheitlichen Weise, nämlich auf Grunde der in seinem Worte von ihm als Gesetzgeber festgestellten Grundzüge für die Gestaltung seines Reiches, sowie der Gottesleitung aller Umstände nach seinem Willen und Zwecke, wesentlich und entscheidend durch seinen Geist. Durch diesen den Seinen gegenwärtig und inwohnend, verklärt er ihnen je nach Umständen und Bedürfniß beides, das Wort und die Thatsachen, so daß sie seinen Willen zu erkennen vermögen und giebt ihnen dabei, wo nöthig, auch über diese allgemeinen und objektiven Anweisungen hinaus die allerspeciellsten Winke in Betreff

der besonderen Fragen über Zeit und Ort, Personen und Sachen. Die „Salbung“ lehrt sie Alles, dessen sie bedürfen auf subjektiv lebendigem und freiem und doch, weil er es ist, welcher darin redet, innerlich durchaus objektivem und sicherem, von dem eigenen Meinen und Denken unterscheidbarem Wege [1]).

So leitet der Herr auf wahrhaft gottmenschliche, mannigfaltige und doch einige, ebenso feste als freie Weise sein Reich im Ganzen und Einzelnen. Diese Christokratie des neuen Bundes ist die pneumatische Plerosis der beschränkten und äußerlichen Theokratie des alten. Obwohl es beidemal derselbe Gott, der Vater durch den Sohn ist, welcher das Regiment führt, so geschieht dies, abgesehn davon, daß der Sohn nun in seiner göttlichen Königsherrlichkeit offenbar ist, und sein Reich ein allumfassendes, doch hier in unendlich vollkommenerer und lebensvollerer Weise durch den heiligen Geist, als das gottmenschliche Lebensprincip des neuen Bundes. Und weil es ein Reich des Geistes, das Himmelreich der Gnade und der Wahrheit ist, in welchem Christus hier waltet, so ist dabei jedenfalls für diesen Aeon alle äußere, mechanische Gewaltübung ausgeschlossen. Diese tritt im vollen Sinne, als die absolute Strafe, nur für diejenigen ein, welche die Gnade und Wahrheit schon endgültig verworfen, in der absoluten Sünde den Geist geschmäht und verschmäht haben. Was der Herr sonst Analoges an äußeren (relativen) Strafleiden verhängt, ist noch immer seiner Absicht nach wesentlich Zucht der Gnade zum Heil oder der Wahrheit zur Gnade, Sprache des Geistes zum Geiste, wenn auch nicht mehr die unmittelbare.

Sein Reich und dessen Verwaltung und Verbreitung hat an und für sich kein anderes Ziel, als das, die H e r z e n ihm unterthan zu machen, und F r e i w i l l i g k e i t, e t h i s c h e S e l b s t b e s t i m m u n g i s t d a h e r d i e G r u n d b e d i n g u n g d e s E i n t r i t t s o d e r d o c h d e s V e r b l e i b e n s i n s e i n e r R e i c h s g e m e i n s c h a f t w i e i n s e i n e m D i e n s t e u n d z u m a l d e s S e g e n s i n b e i d e r l e i H i n s i c h t. Christus ist König im Geiste und in der Wahrheit in diesem Reiche der Gnade (2 Cor. 3, 18; Joh. 18, 37.). Was in der irdischen Erscheinung desselben dieser Grundidee Fremdes, Zwanggesetzliches sich anhängt und einmischt, ist entweder überhaupt nicht aus Gott (Gal. 5, 1; 4. 17.) oder gehört doch nur zu den *στοιχείοις τῆς ἀρχῆς* (Hebr. 5, 12; 6, 1.), welche im pädagogischen Sinne, um der Schwachheit willen für die Zeit, unter der Geduld bestehen müssen (vergl. § 11 und 65 ff.).

Nun steht aber dieses Gottesreich hienieden inmitten der gesammtheitlichen Entwickelung der Menschheit, auf demselben Boden der irdischen Natur und im Zusammenhang der irdischen Geschichte, ist dieser lebendig eingegliedert, und darum dürfen wir, wie oben angedeutet, Christi königliches Walten doch nicht auf diesen engeren Kreis beschränken. Die Vollendung des Gottesreiches ist ja das letzte Ziel der ganzen Weltentwicke-

---

[1]) Das Nähere hierüber siehe später § 59.

lung, welchem alle Momente derselben in näherer oder fernerer Weise dienen müssen, also kann und darf auch Nichts in Natur und Geschichte von dem Bereiche der allmächtigen Königsleitung Christi ausgeschlossen werden, soll anders dieselbe zum freien Vollzuge und zum endlichen Ziele gelangen. Er beherrscht vielmehr und leitet, wenn gleich unerkannt, als Herr aller Herren und Könige aller Könige (Apoc. 17, 14; 19, 16.) mit souveräner Gewalt auch Diejenigen, welche nicht sein sind und sein wollen, zum Besten Derer, welche es sind oder noch werden sollen; Christus ist somit König auch im Reiche der Natur (regnum naturae), eben weil er es in dem der Gnade ist und immer siegreicher bis zum Ende werden soll. Dies muß uns im allgemeinen Sinne und in der wesentlichen praktischen Beziehung durchaus fest stehn nach den unmittelbaren Zeugnissen der Schrift sowohl, wie im Zusammenhang der gesammten übrigen christologischen und theologisch-trinitarischen Lehren. Denn es ist hier durch die Erlösung Christi eben im Wesentlichen wieder dasjenige Verhältniß eingetreten, welches vor der Menschwerdung für den Logos bestand, und von einer Verletzung des monotheistischen Kanons durch dieses Königthum Christi kann selbstverständlich sowenig jetzt die Rede sein, als damals. Denn wenn gleich nun sein Name laut genannt und anbetend bekannt neben dem des Vaters steht (1 Cor. 8, 6; Phil. 2, 9 2c.), was damals nicht der Fall war, so übt er seine Herrschaft doch nur zur Ehre des Vaters und, wie er sie von diesem dazu empfangen hat, auch nur in der durchgängigen Gemeinschaft mit ihm, welche Beide nun einmal grundwesentlich und unlöslich verbindet. Nur für die genauere theologische Fassung dieses Verhältnisses von der Erlösung Christi an bis zur Uebergabe des vollendeten Reiches an den Vater, welche Paulus 1 Cor. 15, 28 als letzten Gesichtspunkt der zeitlichen Entwickelung hinstellt, wird im Anschluß an die § 44 über den Erhöhungsstand Christi während dieser Periode gemachten Bemerkungen gefragt werden müssen, ob hier nicht doch noch zu unterscheiden sei, zwischen der göttlichen Königsherrschaft des Sohnes jetzt und darnach, beziehungsweise also auch vorher, ehe er überhaupt Mensch wurde? Die Anschauung, auf welche wir dann geführt werden, ist diese, daß das vorgeschichtliche und das dereinstige nachgeschichtliche Walten des *λογὸς υἱός* darin einander gleichen, daß derselbe im strengen Sinne der Allvermittler ist zwischen dem Vater und der Welt, im Reiche des Geistes wie der Natur, nur mit dem großen Unterschiede, daß dasselbe vor der Menschwerdung, als dem Anfangspunkt der „Geschichte" des Gottmenschen, ein den Menschen in seiner hypostatischen Besonderheit unbekanntes war, und ein, in Folge des Sündenfalles, im Reiche der Geister stets gehemmtes, während es nach der vollendeten Aufrichtung und Durchführung seines Reiches ein erkanntes und ungehemmtes, ein ethisch und metaphysisch allvermittelndes lichtes und freies Sein des Hauptes in den Gliedern, ein Allessein Christi — und durch ihn des Vaters — in Allen sein wird. In der dazwischen liegenden Periode dagegen, zunächst von der Erhöhung oder der Gründung des Reiches an bis zu dessen

Vollendung, wird ebenso, wie Christi Königthum nur innerhalb der Grenzen seines Reiches ein erkanntes und ungehemmtes ist, sein Walten über diese hinaus überhaupt nicht als ein unmittelbar immanentes zu denken sein. Die metaphysische Allseitigkeit und Innigkeit desselben ist vielmehr bedingt durch die ethische Stellung der verschiedenen Gebiete zu ihm und seinem Reiche, und während er innerhalb des letzteren bereits allenthalben den Vater frei vermittelt, findet danach außerhalb desselben vielmehr in ähnlicher Weise, wie wir es während seines irdischen Wandels denken müssen, noch immer eine Vermittelung seiner Wirksamkeit durch den Vater und dessen ursprünglich gotthafte Thätigkeit statt. Der Vater „legt dem Sohne alle seine Feinde — im zeitlichen Fortschritte — zu Füßen" (Ps. 110.). Das „Reich der Natur" geht dem gottmenschlichen Könige dadurch, wesentlich betrachtet und daher auch für den praktischen Glaubensblick, durchaus nicht verloren, denn er bekommt es stufenweise immer mehr, und in diesem fortgehenden Siegeskampfe fehlt ihm, eben weil der Vater ihn zum siegreichen Könige eingesetzt hat, wo er ihrer bedarf, die göttliche Allmacht nie und nirgends. Aber deren absoluter unmittelbarer Besitz tritt doch dann erst ein, wenn das Reich der Gnade und das Reich der Natur im geistleiblichen Reiche der Herrlichkeit dereinst ihre vollendende Einigung finden werden.

Allein wie wir früher schon gesagt, müssen wir auch hier wieder dessen eingedenk bleiben, daß diese näheren Unterscheidungen in Betreff der Beschaffenheit des jetzigen Königswaltens Christi immer nur hypothetische Theologumena sind und dies umsomehr, weil die Schriftzeugnisse darüber nach ihrem nächsten Wortlaute dem Erhöheten so rund und voll ein allumfassendes gotthaftes Sein und Wirken zuschreiben.

Gotha. — Druck von Emil Kramer.

In gleichem Verlage erschien folgende

Sammlung historischer, kritischer und exegetischer Commentare zu Schriften des alten und neuen Testaments.

A. Altes Testament.

	Thlr.	Sgr.
Riehm, Dr. Ed., Die Gesetzgebung Mosis im Lande Moab. gr. 8. geh.	—	20
Hupfeld, Dr. H., Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt. gr. 8. 4 Bde.	8	—
Psalmen, Die, aus dem Hebräischen übersetzt und erläutert von M. H. Stuhlmann. gr. 8.	2	—
Umbreit, Dr. Fr. W. C., Christliche Erbauung aus dem Psalter oder Uebersetzung und praktische Erklärung auserlesener Psalmen. 2. Aufl. gr. 8.	—	24
— Was bleibt? Zeitgemäße Betrachtungen des Königs und Prediger Salomo über die Eitelkeit aller Dinge. Uebersetzt, erklärt und in ihrem wohlgeschlossenen Zusammenhange entwickelt. 12.	—	12
Hävernik, H. A. Chr., Commentar über das Buch Daniel. gr. 8. .	3	—
— Neue kritische Untersuchungen über das Buch Daniel. gr. 8. .	—	17½
Ortenberg, Dr. J. v., Die Bestandtheile des Buches Sacharja. gr. 8.	—	16
Simson, Dr. Aug., Der Prophet Hosea. Uebersetzt und erklärt. gr. 8.	2	4
Tholuck, Dr. Aug., Die Propheten und ihre Weissagungen. 2. Aufl. gr. 8.	1	6
Umbreit, Dr. Fr. W. C., praktischer Commentar über die Propheten des alten Bundes. Mit exegetischen und kritischen Anmerkungen. 4 Bände. gr. 8. cplt.	7	21
Einzeln: I. Band: Jesaias. 2. Auflage	2	12
II. „ Jeremias	1	12½
III. „ Hesekiel	1	10
IV.I.1. „ Hosea, Joel, Amos Obadja . .	1	—
IV.I.2. „ Micha, Nahum, Habakuk, Zephanja	—	21
IV.II. „ Haggai, Sacharja, Maleachi . .	—	25½

B. Neues Testament.

	Thlr.	Sgr.
Richter, E., Praktische Erklärung der schwierigen Stellen der Sonn- und Festtags-Pericopen. gr. 8. 2 Theile. 1r Theil: die Evangelien. 2r Theil: die Episteln	2	—
Wieseler, Dr. Karl, Chronologische Synose der vier Evangelien. Ein Beitrag zur Apologie der Evangelien und evangelischen Geschichte vom Standpunkte der Voraussetzungslosigkeit. gr. 8.	2	20
Tholuck, Dr. Aug., Philologisch-theologische Auslegung der Bergpredigt Christi nach Matthäus, zugleich ein Beitrag zur Begründung einer rein biblischen Glaubens- und Sittenlehre. 4. Aufl. gr. 8. .	2	12
— Commentar zu dem Evangelium Johannes. 7. Aufl. gr. 8. .	2	—
Lekebusch, Ed., Die Composition und Entstehung der Apostelgeschichte. 8.	2	—

Thlr. Sgr.

Neander, Dr. Aug., Geschichte der Pflanzung und Leitung der christlichen Kirche durch die Apostel, als selbstständiger Nachtrag zu der allgemeinen Geschichte der christlichen Kirche. 5. Aufl. gr. 8. . 3 10
Umbreit, Dr. Fr. W. C., Der Brief an die Römer auf dem Grunde des alten Testaments. gr. 8. . . . . 1 22
Dalmer, K. E. Fr., Die Auslegung des Briefes St. Pauli an die Colosser. gr. 8. . . . . 1 10
Decker, A., Der Brief Pauli an die Colosser als Probe einer Schullehrerbibel. gr. 8. . . . . — 10
Meyerhof, Dr. E. Th., Historisch-kritische Einleitung in die petrinischen Schriften. Nebst einer Abhandlung über den Verfasser der Apostelgeschichte. gr. 8. . . . . 1 15
Tholuck, Dr. Aug., Commentar zum Brief an die Ebräer. Mit Beilage unter dem Separat-Titel: Das alte Testament im Neuen Testament. 3. Aufl. gr. 8. . . . . 2 18
— Die Beilage apart . . . . — 16

Einige Lehr- und Erbauungsschriften.

Ackermann, Dr. C., Die Beichte, besonders die Privatbeichte . . . — 12
— Die Leiden und die Verherrlichung des Herrn und des Menschenlebens in 5 Predigten dargestellt . . . . — 10
Bagge, O., Hie Schwert des Herrn und Gideon. Ein Buch gegen den modernen Afterprotestantismus. 2 Bde. 2 28
Beck, Friedrich, Theophanie (die Offenbarung durch die Bibel und die Weltgeschichte). Callico-Einband mit Goldschnitt . . . . . 2 —
Bibliothek, theologische, aus Perthes Verlag. Die Werke von Neander, Umbreit, Tholuck, Ullmann enthaltend. In Lieferungen . à — 20
Bilderbibel in fünfzig bildlichen Darstellungen von O'Livier. Mit begleitendem Text von G. H. von Schubert. Neue Ausgabe geh. 2 —
geb. 2 20
Bunsen, Chr. C. J., die heilige Leidensgeschichte und die stille Woche 1 $7^1/_2$
Claudius, Matthias, Das heilige Abendmahl . . . . — $7^1/_2$
Georgi, Fr., Das Gesetz und das Evangelium, oder der christliche Glaube auf die Aussprüche Christi und der Apostel gegründet und durch die Erfahrung des Lebens beleuchtet . . . . — 5
Gislesen, Henriette, Meine Bekehrung. Aus dem Norwegischen . . — 20
Groot, Hofstede de, Die Gröninger Theologen. Seinen früheren und jetzigen Zuhörern am 25. Jubelfeste seines Amtsantritts dargestellt 1 —
Köster, Dr. Fr., Die biblische Lehre von der Versuchung . . . . — 24
Lisco, F. G., Die Offenbarungen Gottes in Geschichte und Lehre nach dem Alten und Neuen Testament, oder vom Reiche Gottes. 2. Aufl. 1 10
Martensen, Dr. H., Die christliche Taufe. 2. Aufl. . . . . — 16
Mynster, Dr. J. P., Betrachtungen über die christlichen Glaubenslehren. Aus dem Dänischen übersetzt. 3. Aufl. 1 14
Neander, Dr. A., Apostelgeschichte. 5. Aufl. gr. 8. . . . . . . 3 10
Rothe, R., Zur Dogmatik. Von Neuem durchgesehener und durchgängig vermehrter Abdruck aus den Theologischen Studien und Kritiken 1 18
Rudloff, General von, Die Lehre vom Menschen auf dem Grunde der göttlichen Offenbarung. Zweite erweiterte Auflage. 2 Thle. gr. 8. 3 6
Sebald, H. S., Die Lilie der Mission. Aus dem Norwegischen . . — 15
— Wache und bete! Einer Mutter Geleitsworte an ihre Tochter — 18
— Die heiligen Abende. Biblische Gespräche zwischen einer Mutter und ihren Kindern. Aus dem Norwegischen . . . . . . 1 —

	Thlr.	Sgr.
Seelenfrieden, Ueber den. Den Gebildeten ihres Geschlechts gewidmet von der Verfasserin. In Callico geb.	1	—
Tholuck, Dr. A., Stunden christlicher Andacht. 7. Aufl. 2r Abdruck. gr. 8°.	2	—
Ullmann, Dr. C., Die Sündlosigkeit Jesu. Eine apologetische Betrachtung. 7te umgearbeitete Auflage. 2r Abdruck. gr. 8°.	1	14
Wilson, Daniel, Der Tag des Herrn in seiner göttlichen Macht und Geltung in sieben Predigten	1	—

Von der **Theologischen Bibliothek** sind bis jetzt 16 Lieferungen, à 20 Sgr. erschienen. Zum Abschluß kamen darin folgende Werke:

Neander, Dr. A. Werke. 1r Bd. Apostelgeschichte. 5. Aufl.
— — — — — 2r „ Das Leben Jesu. 6. Aufl.
Tholuck, Dr. A. Werke. 1r Bd. Die Lehre von der Sünde. 8. Aufl
— — — — — 2r—6r Bd. Predigten. 5 Bde. 5. Aufl.
Ullmann, Dr. C. Werke. 1r Bd. Die Sündlosigkeit Jesu. 7. Aufl.

Haeusler.